شرح
العقيدة التدمرية

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ ــ ٢٠١١م

شرح
العقيدة التدمرية

«تحقيق الإثبات للأسماء والصفات،
وبيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع»

لفضيلة الشيخ
عبد الرحمن بن ناصر البراك

إعداد
عبد الرحمن بن صالح السديس

طبعة مزيدة، ومنقحة، ومصححة

دار التدمرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وصلّى الله على عبده ورسوله محمد وآله وصحبه وسلم، **أما بعد:**

فقد سبق أن أخرج الشيخ الدكتور سليمان بن صالح الغصن «شرح العقيدة التدمرية» وأشرف على طبْعِه ونشرِه، وقد قام في ذلك بجهد مشكور، مما مكن طلاب العلم من الاستفادة من العقيدة التدمرية وشرحها، والتعليقات عليه؛ فجزاه الله على ما قدم خير الجزاء.

وقد تبين لي أن الشرح بحاجة إلى مزيد عناية في إخراجه، ونظراً إلى أن الشيخ عبد الرحمٰن بن صالح السديس قد أخرج شرحيْ: العقيدة الواسطية والطحاوية؛ رأيت أن يقوم بإعادة إخراج «شرح العقيدة التدمرية»؛ فتم ذلك بحمد الله.

وقد قرأ عليَّ الشرح؛ فأضفت له: زيادات قليلة، وتعديلات في عبارات كثيرة، ووقفت على عمله من التحقيق والتعليق؛ فألفيته عملاً جليلاً، وأذنتُ له بطبعِه ونشرِه.

فجزاه الله خيراً على ما بذله من جهد في خدمة الكتاب.

أملاه

عبد الرحمٰن بن ناصر البراك



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسانَ ما لم يعلمْ، وصلى اللهُ على عبدِه ورسولِه، وخيرته من خلقِه، وخاتِم أنبيائه ورسلِه، محمدٍ، وآله، وصحبه، وسلم تسليماً مزيداً، أما بعد:

فإنَّ نعمةَ الهدايةِ للإسلام، والتوفيق لمذهب السُّنَّة والجماعة؛ أعظمُ نعمةٍ، فمن وفق لذلك؛ فليكثرْ مِن حَمْدِ الله؛ فإنَّ أكثرَ الناسِ يتخبطون في ظلماتِ الكفرِ، وضلالاتِ البدعِ وجهالاتِها، والموفقُ حقاً؛ مَن رُزق التوفيقَ للزوم مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، والاستقامة على ذلك: علماً، وعملاً.

وقد بُلِيْتَ هذه الأمة بالافتراق والبدع؛ كما حدث في الأمم قبلها، وكان لهذه البدع أئمةٌ مُنظِّرون لَبَسُوا على الناس دينهم، وبثوا من الشبهات ما ضل بها خلقٌ كثيرٌ؛ لم يعتصموا بالكتاب والسُّنَّة، واستمعوا لأهل البدع، أو قرأوا كتبهم، أو جلسوا إليهم، وقصَّروا في تَعَلُّم العلم النافع، والحجج العقلية والنقلية، التي دلَّ عليها الكتابُ السُّنَّة، وقرَّرها أهلُ العلم والإيمان وأوضحوها.

وقد كان من نعمةِ الله وفضله؛ أنَّه لم تخلُ هذه الأمة ـ على مرِّ عصورها ـ من قائمٍ لله بالحجة والبيان، يزيِّفُ ما يحدثه المُحْدِثون، ويفتريه المفترون، ويبيِّنُ الحق، وينصحُ الخلقَ.

وقد كتب علماء أهل السُّنَّة في ذلك كتباً يتعذر على العادِّ حصرها، وكان الإمامُ، أبو العباس، أحمد ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ له اليد الطولى في ذلك، فقد كتب في نشر العقيدة الصحيحة، والدفاع عنها، وكشف شبهات

المخالفين بأنواعهم؛ كتباً كثيرة، كان من أحسنها كتابُ: «تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وبيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع»[١]، المشهور بـ«العقيدة التدمرية»، أو «الرسالة التدمرية»، وهو كتاب نفيس، حافلٌ بتقريرِ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، والتقعيد له، والرد على أصناف المخالفين من الفلاسفة، والمتكلمين: عقلاً، ونقلاً.

ولما كان في الكتاب ردٌّ على هذه الطوائف، ودخولٌ في محاورات معها؛ كان فيه مواضع كثيرة قد يصعب على طالب العلم فهمها؛ لوجود مصطلحات وتعبيرات لم يسبق له دراستها، ولما كان هذا الكتاب المبارك قد قُرِّر تدريسه في بعض الجامعات في بلادنا؛ أصبح طلاب العلم بحاجة ماسة لشرح يسهل فهمه، ويكشف عن غامضه، ويُظهر دُرره.

وكان ممن تولى شرحه في هذا العصر: فضيلة الشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر البراك ـ حفظه الله ـ، فشرحه للطلاب في «كلية الشريعة» و«أصول الدين» بالرياض سنين عدداً، وكان قد سُجل الشرح صوتياً، وكُتب في مذكرات؛ كان الطلاب يتداولونها بينهم، ثم اعتنى به تحقيقاً وتعليقاً الشيخ الدكتور سليمان بن صالح الغصن ـ حفظه الله ـ؛ حسب خطة بيَّنها في صدر عمله، ثم قرأه على الشارح، وطبع في مجلد عن دار «كنوز أشبيليا»، في عام ١٤٢٥هـ، ففرح به طلبة العلم، وانتفعوا به.

وقد وقع في الكتاب ملحوظات في الإخراج، والتحقيق، وكان الشرح ـ أيضاً ـ في مواضع منه بحاجة إلى زيادةِ بيانٍ، وشرح، وتوضيح.

لذا رأى الشيخ ـ حفظه الله ـ أن يُعاد إخراجه، وعَهِد إليَّ أن أعتني به، ثم أقرأه عليه.

(١) هكذا سماه مؤلفه شيخ الإسلام، كما في «مجموع الفتاوى» ١٦/ ٤٣٠.

فاستعنت بالله على ذلك، وكانت طريقة العمل في الإخراج كما يلي:

١ ـ اتخذتُ النسخة المطبوعة من الشرح أصلاً.

٢ ـ صححتُ ما وقفت عليه فيها من أخطاء: طباعية، وإملائية، ونحوية.

٣ ـ قابلتُ متن «التدمرية» في الشرح على الطبعة التي حققها الشيخ الدكتور محمد السعوي ـ حفظه الله ـ، وصححتُ ما وجدت من أخطاء.

وهناك عدة مواضع كان ما أُثْبِتَ في متن «التدمرية» المفرد؛ خلاف الصواب، فأثبتُّ هنا ما رجحه الشارح بين معكوفين []، وأشرت في الهامش إلى المرجوح.

وجعلت المتن باللون الأحمر في أعلى الصفحة.

٤ ـ جعلتُ توثيق المعلومات حسب ورودها في الشرحِ لا في المتن، إلا ما ورد في المتن ولم يذكر في الشرح؛ فإني أخرجه وأوثقه عند وروده في المتن.

٥ ـ اعتنيتُ بربط إحالات الشارح في الكتاب كقوله: «سيأتي» و«تقدم»، وهي كثيرة، وغيرها ممَّا لم يشر إليه، ولم أترك من ذلك إلا الإحالات القريبة.

٦ ـ ربطتُ مسائل الكتاب العلمية بكتب الفنون، فمسائل «التفسير» بكتب «التفسير»، وهكذا مسائل «أصوله الفقه»، و«المنطق»، و«النحو»، و«البلاغة»، و«اللغة»، وغيرها.

٧ ـ وثقتُ جميع النقول التي في الكتاب، ممَّا ورد بنصه أو معناه؛ بل حتى ما أشير إليه إشارة، أو ورد عرضاً وهو موافق لنص؛ وثقته، ولن أذكر اسم المؤلف في الحاشية؛ لأنه مذكور في قائمة المراجع، إلا إذا كان اسم الكتاب متكرراً لأكثر من عالم.

٨ ـ ترجمتُ للأعلام الذين ذكروا في الكتاب، ولم أترك إلا المشاهير جداً؛ الذي يغلب على ظني أن أكثر القراء على دراية بتراجمهم.

٩ ـ كتبتُ جملة من التعليقات؛ كدليل لقول، أو تعريف بمصطلح، أو تتمة تعريف، أو تقسيم، أو نسبة قول لقائله، أو بيان معنى غريب، ونحوها من الفوائد.

١٠ ـ ضبطتُ بالحركات الكلمات التي قد تُشْكِل، وأخرىٰ غيرها، واعتنيت كثيراً بعلامات الترقيم، وتقسيم فقرات الكتاب؛ لأنها تساعد على الفهم، مع ما فيها من إضافةِ جمالٍ للنص يشرح الصدر لقراءته.

١١ ـ كتابة الآيات برسم المصحف على رواية حفص عن عاصم، وعزوها إلى مواضعها من كتاب الله، وما يرد في المتن لا أعيد عزوه في الشرح مرة أخرى، طلباً للاختصار.

١٢ ـ خرجتُ جميع الأحاديث، والآثار، والطريقة في التخريج ما يلي:

أ ـ إذا كان الحديث في «الصحيحين»، أو أحدهما اقتصرت في العزو عليه، وأكتفي بموضع واحد.

ب ـ إذا كان الحديث في غير «الصحيحين» أخرجه من أشهر المصادر وأهمها من غير استيعاب، وأنقل أهم ما أجده من كلام لأهل العلم عليه تصحيحاً أو تضعيفاً، أو وجود شواهد، وأختصر في ذلك قدر الإمكان؛ إذ ليس هذا موضع استقصاء، وقد أحيل للكتب المتخصصة في «التخريج» و«العلل» لمن أراد التوسع.

ج ـ أنبه في أثناء ذلك على ما روي منها بالمعنى.

١٣ ـ ربطتُ كثيراً من مباحث الشرح بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وكان الدكتور سليمان الغصن قد أحسن في هذا،

فأفدت من عمله، وزدت عليه زيادات كثيرة جداً، والعزو إن كان لكتاب ضمن «مجموع الفتاوى» فسيكون باسمِهِ، ولمعرفة موضعه؛ تراجع قائمة المراجع في آخر هذا الكتاب.

١٤ ـ قرأتُ الشرح كاملاً على الشيخ ـ حفظه الله ـ فصحح مواضع كانت غلطاً، وعدَّل عباراتٍ كثيرة جداً، وحذف أخرى، وقدَّم وأخَّر، وجمع بعض المقاطع من المتن كانت مفرقة، وأضاف إضافات مفيدة تزيد على عشرين موضعاً بلغ بعضها نحو عشرة أسطر.

كما أضاف مقدمة طويلة أثنى فيها على «العقيدة التدمرية»، ثم لخص مقاصدها، بعرض موجز يعطي تصوراً واضحاً لعامة مباحثها، ثم ختم المقدمة بذكر أهم القضايا التي تضمنتها «العقيدة التدمرية».

وأضاف ـ أيضاً ـ عناوين للتوضيح في بداية جملة من المقاطع، وستُجعل في إطارات.

وكنت أقترح على الشيخ زيادة إيضاح في بعض المواضع؛ فكان أحياناً يقول: «دعها للمدرس»، وكلامه ـ حفظه الله ـ هذا من جنس قول الإمام الخليل بن أحمد: «من الأبواب ما لو شئنا أن نشرحه حتى يستوي فيه القوي، والضعيف؛ لفعلنا، ولكن يجب أن يكون للعالِم مزية بعدنا»[(١)].

١٥ ـ وضعتُ بين يدي الكتاب ترجمة مختصرة للشارح، وأما ابن تيمية؛ فترجمته ميسورة في مواضع كثيرة؛ مفردة، وضمن كتب التراجم، وفي مقدمات جملة من كتبه.

١٦ ـ صنعتُ للكتاب عدة فهارس: للآيات، والأحاديث، والآثار، والأشعار، والأعلام المترجمين، وقائمة بالمراجع التي عزوت لها،

(١) «شرح المفصل» ١/ ٢.

وفهرساً شاملاً لمسائل الكتاب وفوائده، وفهرساً إجمالياً لموضوعاته.

هذا، وقد بذلت وسعي ليخرج الكتاب في أحسن صورة، وأبهى حلة، وأسأل الله أن أكون قد وفقت لذلك، وأن يكتب له القبول، كما أسأله تعالى أن يجزي أخي الدكتور سليمان الغصن خيراً على ما بذله من جهد في إخراج الكتابِ أولاً، وهذا العملُ إتمام لعمله:

وهو بسبق حائزٌ تفضيلاً مستوجبٌ ثنائي الجميلا(١)

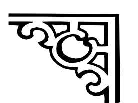
كما أسأله عَجَّلَ أن يجزي الشيخ عبد الرحمٰن البراك خير الجزاء على بذله العلم، ونشره لطلابه، وتقريبه للأمة، وأساله تعالى أن يمدَّ في عمره على طاعته، وأن ينفع بعلمه المسلمين، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه؛ إنه تعالى جواد كريم.

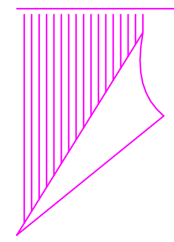
كتبه

عبد الرحمٰن بن صالح بن عبد الله السديس
الرياض/ هاتف/ ٠٥٠٨٠٣٢٢٤٠
بريد الشبكة/ assdais@gmail.com
٧/ ٦/ ١٤٣١هـ

---

(١) «ألفية ابن مالك» ص٩.





ترجمة الشارح
الشيخ عبد الرحمن البراك

اسمه ونسبه:

عبد الرحمٰن بن ناصر بن براك بن إبراهيم البراك، ينحدر نسبه من بطن العرينات من قبيلة سبيع.

ميلاده ونشأته:

ولد الشيخ في بلدة «البكيرية» من منطقة «القصيم» في شهر ذي القعدة سنة ١٣٥٢هـ.

وتوفي والده وعمره سنة، فنشأ في طفولته في بيت أخواله مع أمه، فتربى خير تربية.

ولما بلغ الخامسة من عمره سافر مع أمه إلى «مكة»، وكان في كفالة زوج أمه محمد بن حمود البراك.

وفي «مكة» التحق الشيخ بالمدرسة «الرحمانية»، وهو في السنة الثانية الابتدائية قدَّر الله أن يصاب بمرض في عينيه تسبب في ذهاب بصره، وهو في العاشرة من عمره.

طلبه للعلم ومشايخه:

عاد من «مكة» إلى «البكيرية» مع أسرته، فشرع في حفظ القرآن على عمه عبد الله بن منصور البراك، ثم على الشيخ عبد الرحمٰن بن

سالم الكريديس رحمهم الله، فحفظ القرآن وعمره عشر سنين تقريباً.

وفي حدود عام ١٣٦٤ ـ ١٣٦٥هـ بدأ في حضور الدروس والقراءة على العلماء، فقرأ على الشيخ عبد العزيز بن عبد الله السبيل رَحِمَهُ اللهُ جملة من كتاب «التوحيد»، و«الآجرومية»، وقرأ على الشيخ محمد بن مقبل رَحِمَهُ اللهُ «الأصول الثلاثة».

ثم سافر إلى «مكة» مرة أخرى في عام ١٣٦٦هـ تقريباً، ومكث بها ثلاث سنين، فقرأ في «مكة» على إمام المسجد الحرام الشيخ عبد الله بن محمد الخليفي رَحِمَهُ اللهُ في «الآجرومية».

وهناك التقى بعالم فاضل من كبار تلاميذ العلامة محمد بن إبراهيم، وهو الشيخ صالح بن حسين العلي العراقي رَحِمَهُ اللهُ، وكان من أصدقاء العلامة عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ اللهُ، فجالسه واستفاد منه، ولما عُيِّن الشيخ صالح مديراً للمدرسة «العزيزة» في بلدة «الدلم» أحب الشيخ صالح أن يرافقه الشيخ عبد الرحمٰن حفاوة به، فصحبه لطلب العلم على الشيخ ابن باز حين كان قاضياً في بلدة «الدلم»، فرحل معه في ربيع الأول من عام ١٣٦٩هـ، والتحق بالمدرسة «العزيزة» بالصف الرابع، وكان من أهم ما استفاده في تلك السنة الإلمام بقواعد «التجويد» الأساسية.

وفي نفس السنة سافر مع جمع من الطلاب مع الشيخ ابن باز إلى الحج، وبعد عودته ترك الدراسة في المدرسة العزيزة، وآثر حفظ المتون مع طلاب الشيخ ابن باز، ولازم دروسه المتنوعة، فقد كان يُقرأ عليه رَحِمَهُ اللهُ في «الأصول الثلاثة»، و«كتاب التوحيد»، و«عمدة الأحكام»، و«بلوغ المرام»، و«مسند أحمد»، و«تفسير ابن كثير»، و«الرحبية»، و«الآجرومية».

ومكث في «الدلم» في رعاية الشيخ صالح العراقي، فقد كان مقيماً معه في بيته، ودَرَس عليه علم «العَروض».

وحفظ في «الدلم» «الأصول الثلاثة»، «كتاب التوحيد»، «والآجرومية»، و«قطر الندى»، و«الرحبية»، وقدراً من «ألفية ابن مالك» في النحو، و«ألفية العراقي» في علوم الحديث.

وبقي في «الدلم» إلى أواخر عام ١٣٧٠هـ، وكانت إقامته هناك لها أثر كبير في حياته العلمية.

ولما فتح «المعهد العلمي» في الرياض في محرم ١٣٧١هـ التحق الشيخ به في القسم الثانوي، وكانت مدة الدراسة الثانوية أربع سنوات، فتخرج فيه عام ١٣٧٤هـ، ثم التحق بـ«كلية الشريعة» بالرياض، وتخرج فيها سنة ١٣٧٨هـ.

ودرس في المعهد، والكلية على مشايخ كثيرين من أبرزهم:

العلامة عبد العزيز بن باز، والعلامة محمد الأمين الشنقيطي، ودرسهم في المعهد «التفسير»، و«أصول الفقه»، والعلامة عبد الرزاق عفيفي، ودرسهم «التوحيد»، و«النحو»، و«أصول الفقه»، والشيخ محمد عبد الرزاق حمزة، وعبد العزيز بن ناصر الرشيد، والشيخ عبد الرحمٰن الأفريقي، والشيخ عبد اللطيف سرحان في «النحو»، وغيرهم، رحمهم الله جميعاً.

وكان في تلك المدة يحضر بعض دروس العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ في المسجد.

وأكبر مشايخه عنده، وأعظمهم أثراً في نفسه العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله فقد أفاد منه أكثر من خمسين عاماً بدءاً من عام ١٣٦٩هـ إلى وفاته في عام ١٤٢٠هـ، ثم الشيخ صالح العراقي الذي استفاد منه حب الدليل، ونبذ التقليد، والتدقيق في علوم «اللغة» من «نحو»، و«صرف»، و«عَروض».

الأعمال التي تولاها:

عُيِّن الشيخ مدرساً في «المعهد العلمي» في مدينة الرياض سنة ١٣٧٩هـ وبقي فيه ثلاثة أعوام، ثم نُقل إلى «كلية الشريعة» بالرياض، وتولى تدريس العلوم الشرعية، ولما افتتحت «كلية أصول الدين» عام ١٣٩٦هـ نقل إليها في قسم «العقيدة والمذاهب المعاصرة»، وتولى تدريس العقيدة في الكُليتين إلى أن تقاعد عام ١٤٢٠هـ، وأشرف خلالها على عدد كبير من الرسائل العلمية.

وبعد التقاعد رغبت «الكلية» التعاقد معه؛ فعمل مدة ثم تركها، كما طلب منه الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ أن يتولى العمل في الإفتاء مراراً؛ فتمنَّع، ورضي منه شيخه أن ينيبه في «رئاسة الإفتاء» في الرياض في فصل الصيف حين ينتقل المفتون إلى مدينة «الطائف»، فأجاب الشيخ حياءً؛ إذ تولى العمل مرتين، ثم تركه.

وبعد وفاة العلامة ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ طلب منه المفتي العام الشيخ عبد العزيز آل الشيخ أن يكون عضو إفتاء، وألح عليه في ذلك؛ فامتنع، وآثر التفرغ للدعوة والتعليم.

جهوده في نشر العلم:

جلس الشيخ للتعليم في «مسجد الخليفي» بحي الفاروق مع توليه لإمامته، ومعظم دروسه فيه، وقرئ عليه عشرات الكتب في شتى الفنون؛ كـ«الفقه»، و«أصوله»، و«التفسير»، و«أصوله»، و«الحديث»، و«المصطلح»، و«النحو»، و«العقيدة»، وغيرها، كما أن له دروساً في بيته مع بعض خاصة طلابه، وله دروس في مساجد أخرى في مدينة «الرياض».

وله كذلك مشاركات متعددة في الدورات العلمية المكثفة التي تقام في الصيف، كما ألقى عدة دروس عبر الهاتف لطلاب العلم في

«اليمن»، و«بريطانيا»، و«أوكرانيا»، وغيرها، إضافة لإلقائه كثيراً من المحاضرات في موضوعات متنوعة، وكذا الكلمات الدعوية في مختلف المناسبات، كما تُعرض على الشيخ بعض الأسئلة من عدد من المواقع الإسلامية في الشبكة العالمية، ويجيب عليها.

طلابه:

بدأ الشيخ في تعليم العلم قبل نصف قرن تقريباً، ودرس عليه أمم من طلاب العلم يتعذر على العاد حصرهم، ومنهم: أكثر أساتذة جامعاتنا الشرعية، وقضاة المحاكم، والدعاة المعروفين، وبعد أن يسَّر الله جملة من الوسائل الحديثة؛ كـ«الشبكة العالمية»، تمكن كثير من طلاب العلم في خارج بلادنا من متابعة دروس الشيخ مباشرة عن طريق موقع «البث الإسلامي» «www.liveislam.net».

احتسابه:

وللشيخ جهود كبيرة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومناصحة المسؤلين والكتابة لهم، والإصلاح بين الناس، وتحذير الناس من البدع وسائر الانحرافات والمخالفات، وله في ذلك فتاوى ومقالات كثيرة، وله مشاركة مع بعض المشايخ في عدد من البيانات والنصائح الموجهة لعموم المسلمين.

اهتمامه بأمور المسلمين:

للشيخ حفظه الله اهتمام بالغ بأمور المسلمين في جميع أنحاء العالم، فيتابع أخبارهم ويحزن ويتألم لما يحدث لهم من نكبات، وفي أوقات الأزمات يبادر بالدعاء لهم، والدعاء على أعدائهم، ويبذل النصح والتوجيه لهم، وللمسلمين فيما يجب نحوهم.

إنتاجه العلمي:

انصرف الشيخ عن التأليف مع توفر آلته، وبذل معظم وقته في تعليم العلم، والإجابة عن الأسئلة، وقد قرئت عليه عشرات الكتب في مختلف الفنون، وقد سُجل بعضها وما لم يسجل أكثر، ودروسه قائمة اليوم كما كانت سابقاً.

وقد صدر للشيخ من المطبوعات: «شرح الرسالة التدمرية» وهو كتابنا هذا، و«جواب في الإيمان ونواقضه»، و«موقف المسلم من الخلاف»، و«التعليقات على المخالفات العقدية في فتح الباري» لابن حجر، و«توضيح مقاصد العقيدة الواسطية»، و«شرح العقيدة الطحاوية»، و«توضيح المقصود بنظم ابن أبي داود»، «والفوائد المستنبطة من الأربعين النووية»، «والتعليق على القواعد المثلى»، و«شرح القصيدة الدالية»، و«شرح القواعد الأربع، والأصول الثلاثة، ونواقض الإسلام، وكشف الشبهات»، وهناك كتب أخرى في طريقها إلى الطبع إن شاء الله.

وفي حياة الشيخ جوانب كثيرة مشرقة أعلم أنه يكره لي ذكرها، أسأل الله أن يبارك في عمره، ويمد فيه على طاعته، وينفع بعلمه المسلمين، إنه سميع مجيب.





مقدمة الشرح
وعرض مضمون «التدمرية»

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه، أما بعد:

فقد قُدِّر لي أن أدرِّس «العقيدة» في «كلية الشريعة»، و«كلية أصول الدين» سنوات عديدة، وكان مما قمت به شرح «العقيدة التدمرية» تأليف الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ فوجدتها من بديع مؤلفات الشيخ؛ فإنها وإن كانت تعد من مختصرات مؤلفاته؛ فقد تضمنت أكثر المسائل «الكلامية»، و«الفلسفية» التي طرقها، وبسط القول فيها في موسوعات كتبه، وسيأتي التنبيه عليها بعد استعراض ما تضمنته إجمالاً.

فمدارها على الأصلين اللَّذَيْنِ سُئل الكتابة فيهما: «التوحيد والصفات»، و«الشرع والقدر»، وقد تضمن كلامه في الأصل الأول: بيان مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في صفات الله، ومنهج الرسل في ذلك نفياً وإثباتاً، ومذهب الحائدين عن سبيلهم من طوائف الكافرين، ومن دخل فيهم من المتفلسفة، والباطنية، والجهمية، وقرر شبهتهم إجمالاً، وأقام الدليل على بطلانها عقلاً، وبسط ذلك بذكر «أصلين»، و«مثلين»، و«خاتمة» شملت قواعد نافعة؛ وهي: ست، أو سبع قواعد.

فردَّ في **«الأصل الأول»**؛ وهو: «القول في بعض الصفات؛ كالقول في بعض» على الأشاعرة، والمعتزلة، والجهمية، والفلاسفة، وبنى هذا الرد على ما في مذاهبهم من التناقض.

ورد بـ«**الأصل الثاني**»؛ وهو: «القول في الصفات؛ كالقول في الذات» على من يكيف صفات الله، ورد على الأشاعرة ـ أيضاً ـ بتناقضهم في النفي والإثبات، وفي تأويل ما أوَّلوه من نصوص الصفات التي ينفونها.

وفي «**المثل الأول**»؛ وهو: «أن موجودات الآخرة توافق موجودات الدنيا من وجه وتباينها من وجه»، فأوضح ضرب المثل في ذلك في باب صفات الله، واستطرد بذكر مذاهب الناس فيما أخبر الله به عن نفسه، وفيما أخبر به عن اليوم الآخر، وذكر ما يجب إثباته من «المثل الأعلى»، وأنه تعالى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه.

وأما «**المثل الثاني**»؛ فهو يتعلق بـ«الروح» التي فينا؛ فإن الشيخ قبل توضيح ضرب المثل بها في باب صفات الله؛ مهد بذكر مذاهب الناس في «الروح» واضطرابهم؛ ليبني على ذلك ضرب المثل بها.

وأما القواعد؛ فـ«**القاعد الأولى**»؛ مدارها على «أن الله موصوف بالنفي والإثبات»، وقد أوضح الشيخ نوع النفي الذي يدخل في صفات الله، ورد في هذه القاعدة على الجهمية، وأجاب عن بعض شبهاتهم، ووازن بين الجهمية المحضة الغلاة، وغير الغلاة، وعلى من شارك الباطنية في شيء من باطلهم؛ كمن قال: «إنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه» هذا مضمون «القاعدة الأولى».

وأما «**القاعدة الثانية**»؛ فمدارها على «ما يوصف الله به مطلقاً»؛ وهو: ما ورد في الكتاب والسُّنَّة، وما لا يجوز إطلاقه في صفات الله نفياً ولا إثباتاً، مما لم يرد كـ«الجهة»، و«المتحيز».

وأما «**القاعدة الثالثة**»؛ فمدارها على «ظاهر النصوص، وهل هو مراد، أو غير مراد»؟ وبيَّن ما يجب في هذا المقام، وذكر بعض الأمثلة لما وقع من الغلط في بعض النصوص، وردَّ على من تناقض في الحكم على ظاهر النصوص.

وأما «**القاعدة الرابعة**»؛ فمدارها على «بيان ما ترتب من المحاذير على توهم التشبيه في نصوص الصفات»، وضرب المثل بصفتي «العلو»، و«الاستواء»، وبيَّن بطلان هذا التوهم من وجوه، وأوضح في هذا السياق معنى قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وما يقتضيه مثل هذا اللفظ في سائر المواضع، وسياقات الكلام.

وأما «**القاعدة الخامسة**»؛ فمدارها على «ما نعلمه وما لا نعلمه من نصوص صفات الله، واليوم الآخر»، وقصَدَ الشيخ بهذه القاعدة: الرد على أهل التفويض الذين يجعلون نصوص الصفاتِ من المتشابه، وعندهم أنَّ الآيات المتشابهات لا يعلم معناها إلا الله؛ فلا يُفهم منها شيءٌ، ويظنون أنَّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد.

وبيَّن الشيخ ما يبطل هذا المذهب من دلالة العقل والشرع، وذكر من الدليل على القاعدة؛ آيات الأمر بتدبر القرآن مع قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، وبهذه المناسبة ذكر معاني التأويل، وميَّز بينها في الحُكم والحقيقة، وذكر الفَرق بين تأويل نصوص الأخبار، ونصوص الأمر والنهي.

كما تضمنت هذه القاعدة بيان المحكم والمتشابه في القرآن، والفرق بين الإحكام والتشابه العام، والإحكام والتشابه الخاص، وبيَّن الشيخ في هذه القاعدة: أنَّ التشابه هو منشأ ضلال بني آدم؛ فهو منشأ ضلال الاتحادية، والفلاسفة، والجهمية، وبيَّن أن التشابه يكون في الألفاظ، وفي المعاني، وفي كلِّ شيء؛ لأنه ما من شيئين إلا وبينهما اتفاق من وجه، واختلاف من وجه، وختم القاعدة بذكر ما في مذهب أهل التفويض من التناقض.

وأما «**القاعدة السادسة**»؛ فمدارها على «بيان خطإِ الاعتماد في باب صفات الله، ومعرفة ما يجوز على الله، وما لا يجوز؛ على مطلق

الإثبات من غير تشبيه، أو على مجرد نفي التشبيه»، وذكر الشيخ في هذه القاعدة شبهتيْ المعتزلة في نفي الصفات، وهما:

١ ـ أنَّ أخص صفات «الإلٰه»؛ «القِدم»؛ فيلزم على إثبات الصفات: تعدد القدماء.

٢ ـ أنَّ إثبات الصفات؛ يستلزم التجسيمَ، والأجسامُ متماثلة.

وبيَّن بطلان الشبهتين، وذكر الضابط العقلي الصحيح فيما يجوز على الله، وما لا يجوز؛ وهو: «أنَّ كلَّ كمال؛ فهو أحقُّ به، وكلَّ نقص؛ فهو منزَّه عنه»، وبيَّن أنَّه لا بدَّ من إثبات قَدْر مشترك بين صفات الخالق والمخلوق، وأن ذلك لا يستلزم محذوراً؛ فلا محذور في إثباته.

ثم عقد في هذه القاعدة فصلين، ذكر في **«الأول»**: فساد الاعتماد في تنزيه الله على نفي التجسيم، وذكر وجوهاً في ذلك.

وفي **«الفصل الثاني»**: بيَّن بطلان الاعتماد فيما يجوز إثباته لله على مطلق الإثبات من غير تشبيه، وما يستلزمه ذلك من الإلحاد.

وختم القاعدة ببيان أن طرق تنزيه الله متعددة عقلاً وشرعاً، ولا يُحتاج فيه إلى هذه الطرق المبتدعة، وذكر الدليل العقلي على نفي المثل عن الله، وخلَص إلى أن ما قام الدليل على إثباته؛ أثبتناه، أو على نفيه؛ نفيناه، وما لم يقم على إثباته أو نفيه دليل؛ فلا نثبته ولا ننفيه.

وأما **«القاعدة السابعة»**؛ فمدارها على«تقرير أن الأدلة الشرعية نوعان: خبرية محضة، وعقلية سمعية»، وفي هذه القاعدة بيانُ تقريرِ القرآنِ أصولَ الإيمانِ الثلاثة: «التوحيد»، و«النبوة»، و«المعاد»، والإرشاد على أدلتها العقلية؛ كقوله تعالى عن يوسف عليه السلام: ﴿ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ٣٩﴾ [يوسف]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ الآية [البقرة: ٢٣]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ ١١٥ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ

ﵟٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ ١١٦ﵞ [المؤمنون]، ونظائر ذلك كثيرة.

وفي هذا الرد على من يزعم من المتكلمين، والفلاسفة أن القرآن ليس فيه دلالات عقلية؛ بل ما هو إلا أدلة لفظية ظنية.

ثم استطرد الشيخ إلى الرد على شبهات المعطلة الكلامية والفلسفية مما يشبه ما سبق في «الأصل الأول»: «القول في بعض الصفات؛ كالقول في بعض»، و«القاعدة الأولى».

ثم انتقل الشيخ إلى **«الأصل الثاني»**؛ وهو: «الإيمان بالشرع، والقدر»، وقد عبَّر في هذا الموضع بـ«توحيد العبادة المتضمن للإيمان بالشرع والقدر»، وبيَّن ضرورة الجمع في الإيمان بين الشرع والقدر، وأن أصل الشرع؛ هو: الإيمان بالله وحده لا شريك له، وأن هذا هو دين الرسل كلهم؛ وهو «الإسلام»، وبيَّن وَحْدَة دين الرسل من وجوه: من حيث وحدة الحقيقة، وتلازم الإيمان بهم، وتبشير أولاهم بآخرهم، وتصديق لاحقهم بسابقهم.

وبيَّن أن التوحيد الذي قامت عليه دعوة الرسل «توحيد العبادة»، وأن الشرك الذي كان في الأمم؛ هو: الشرك في العبادة، وأنْ ليس في العالم من يثبت خالقَيْنِ متكافئين، ثم ذكر أنواع التوحيد عن كثير من المتكلمين، وبيَّن ما فيها من حق وباطل.

ثم عقد موازنات بين الصوفية، وطوائف المتكلمين، وبين الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والكُلَّابية، والكَرَّامية، ثم ذكر أصليْ الدِّينِ اللَّذَيْنِ هما مفترق الطوائف؛ وهما:

توحيد الله، وإثبات رسالة محمد ﷺ؛ أي: «الشهادتان»، وأوضحهما ببيان حقيقتهما، وبيان حقوق الله، وحقوق الرسول ﷺ.

ثم عقد الشيخ فصلاً ذكر فيه فرق الضلال الخائضين في القدر:

مجوسية، ومشركية، وإبليسية، ومذاهبهم في «الشرع، والقدر»، ومذهب أهل الهدى والفلاح في ذلك؛ أي: أهل السُّنَّة والجماعة، واستطرد بذكر مذاهب الناس في «الأسباب»، وضرورة الإنسان في جميع أحواله إلى شرع الله؛ في معرفة ربه، ودينه، وجزائه.

ثم تطرق إلى مسألة «التحسين والتقبيح»، ومذاهب الناس فيها، ثم ذكر ما يتضمنه مذهب الجبرية من الصوفية، وغيرِهم من الفساد والتناقض، وذكر أنواع «الفناء» ثم ذكر ما يوجبه الإيمان بـ«الشرع، والقدر» من فعل المأمور، وترك المحظور، والاستغفار من الذنوب، والصبر، والاستعانة، والتوكل على الله.

ثم ذكر الأصلين اللَّذَيْنِ لا بدَّ منهما في العبادة: «الإخلاص لله»، و«موافقة الأمر».

ثم ختم ذلك بذكر أقسام الناس في «العبادة»، و«الاستعانة» اللَّذَيْنِ هما ثمرة الإيمان بـ«الشرع، والقدر»، وخيرُ الأقسام: مَن يعبده تعالى ويستعين به؛ فهو به وله، وشرُّ الأقسام: مَن لا يعبده ولا يستعين به، نعوذ بالله من الخِذلان ودَرَك الشقاء.



أهم القضايا التي تضمنتها «التدمرية»

وبهذا يتبين لك أيها القارئ عظم شأن هذه العقيدة، وإليك أهم ما اشتملت عليه من القضايا:

١ ـ مسألة «الأسماء والصفات»، ومذاهب الناس فيها.

٢ ـ الدليل العقلي على وجود «واجب الوجود».

٣ ـ الدليل العقلي على أنه لا بدَّ من قدر مشترك بين أسماء الله وصفاته، وأسماء العباد وصفاتهم، وأنه لا يلزم من ذلك التشبيه.

٤ ـ بيان تناقض المعطلةِ، وكلٍّ من نفى شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ، وتقرير أصلين في ذلك:

أ ـ «القول في الصفات؛ كالقول في بعض».

ب ـ «القول في الصفات؛ كالقول في الذات».

وإبطال شبهاتهم في «التشبيه»، و«التجسيم»، و«التركيب».

٥ ـ تقرير مباينة الله لخلقه في: ذاته، وصفاته؛ بضرب المثلين.

٦ ـ أقسام الناس فيما أخبر الله به عن نفسه.

٧ ـ مذاهب الناس في «الروح».

٨ ـ معاني «الجسم» اللغوية، والاصطلاحية.

٩ ـ وصف الله بالإثبات والنفي، وبيان ما يكون من النفي مدحاً ويدخل في صفاته تعالى، وما لا يكون مدحاً ولا يدخل في صفاته.

١٠ ـ حكم الألفاظ المجملة التي تذكر في «باب الصفات»؛ كـ«الجسم»، و«الجهة»، و«المتحيز».

١١ ـ بيان المراد بظاهر نصوص الصفات، وهل هو مراد أو غير مراد؟.

١٢ ـ بيان ما يلزم المعطلة من أنواع الإلحاد في أسماء الله، وآياته.

١٣ ـ اختلاف دلالات الألفاظ باختلاف تراكيب وسياقات الكلام.

١٤ ـ أن ما أخبر الله به معلوم لنا من وجه دون وجه، وبيان ذلك.

١٥ ـ تعدد معاني «التأويل»، والفرق بينها.

١٦ ـ الإحكام والتشابه في القرآن: العام، والخاص.

١٧ ـ عامة ضلال بني آدم من قِبل «التشابه»، ومن ذلك ضلال الاتحادية والفلاسفة في مسمى الوجود.

١٨ ـ حقيقة قول المفوضة، وبيان تناقضهم.

١٩ ـ الاعتماد فيما يجوز على الله وما لا يجوز عليه على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه؛ ليس بسديد.

٢٠ ـ لفظ «التشابه» وما يحتمله.

٢١ ـ أخص أوصاف «الإله» عند المعتزلة «القِدم»، وبنو على ذلك نفي الصفات حذراً من تعدد القدماء.

٢٢ ـ شبهة أخرى للمعتزلة، وهي أن إثبات الصفات يستلزم «التجسيمَ»، والأجسامُ متماثلة، والجوابُ عنها من أربعة أوجه.

٢٣ ـ إثبات قَدْرٍ مشترك لا يستلزم محذوراً.

٢٤ ـ خمس مسائل كلامية:

أ ـ هل وجود الشيء عين ماهيته، أو زائد عليه؟.

ب ـ وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد عليه؟.

ج ـ هل المعدوم شيء أو لا؟.

د ـ هل لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي أو التواطئ أو التشكيك؟.

هـ ـ هل الأحوال ثابتة أو لا؟.

٢٥ ـ الاعتماد في تنزيه الله عن النقائص على نفي «التجسيم»، أو «التحيز»، وبيان فساده من وجوه.

٢٦ ـ الاعتماد فيما يجوز على الله على مطلق الإثبات من غير تشبيه، وما يستلزمه ذلك من الباطل، وأن من سلك ذلك لا يكفيه في الفرق فيما يثبته وما ينفيه على مجرد السمع.

٢٧ ـ طرقُ تنزيه الله تعالى متعددةٌ.

٢٨ ـ الدليل العقلي على نفي المثل عن الله.

٢٩ ـ اشتمال القرآن على أدلة عقلية، فتكون أدلته نوعان: أدلة خبرية، وأدلة عقلية شرعية.

٣٠ ـ تضمنُ «توحيد العبادة» الإيمانَ بالشرع، والقدرِ.

٣١ ـ وَحْدة دين الرسل، وأنه «الإسلام».

٣٢ ـ أصل دين الرسل كلهم؛ هو: «توحيد الإلهية»، وضده الشرك في العبادة.

٣٣ ـ أن التوحيد الذي يقرره أهل الكلام؛ بـ: نفي أن يكون للعالم خالقين متكافئين؛ لم يقل أحد من الأمم بخلافه.

٣٤ ـ أنواع التوحيد عند أكثر المتكلمين، والفَرق بينها، وما فيها من حق وباطل.

٣٥ ـ الأصلانِ اللذان عليهما مدار الإسلام؛ هما: «التوحيد»، و«الرسالة»، وما يتفرع عنهما من حقوق الله ورسوله.

٣٦ ـ فِرقُ الناس في الشرع، والقدر.

٣٧ ـ مذاهب الناس في الأسباب.

٣٨ ـ إبطال النظرية الفلسفية، وهي: «أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، وبيان أنها لا تصح بالنسبة للخالق ولا المخلوق.

٣٩ ـ ضرورة الإنسان إلى شرع الله وهداه.

٤٠ ـ مسألة الحسن والقبح العقليين والشرعيين.

٤١ ـ تناقض الجبرية من الصوفية، وغيرهم.

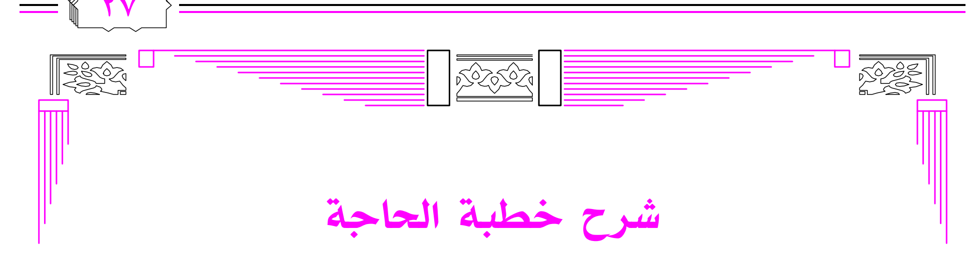
٤٢ ـ أنواع الفناء.

٤٣ ـ آثار الإيمان بالشرع، والقدرِ.

٤٥ ـ ضرورة كل أحد إلى الاستغفار.

٤٦ ـ مِن آثار الإيمان بالشرع والقدر؛ عبادةُ الله واستعانته، وأقسام الناس في ذلك، وأن أكملهم من كان لله، وبه.





شرح خطبة الحاجة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

وبه نستعين

قال الشيخ، الإمام، العالم، العلَّامة، شيخ الإسلام، مفتي الأنام، أوحد عصره، وفريد دهره، ناصر السُّنَّة، وقامع البدعة، تقي الدين، أبو العباس، أحمد ابن الشيخ، الإمام، العلامة، شهاب الدين، عبد الحليم ابن الشيخ، الإمام، العلامة، شيخ الإسلام، مجد الدين، أبي البركات، عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني رضي الله عنه وأرضاه:

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه، وعلى آله، وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً.

الشَّرْحُ

هذه خُطبة الحاجة افتتح الشيخ بها هذا الكتاب، كما هي عادته في أجوبته، وتارة يختصر، ويقول: (الحمد لله) فقط، وتارة يُنشِئُ خُطبة ويظهرُ فيها تحري السجع من غير تكلف، وهو قليل.

وهذه الخُطبة تعرف بخُطبة الحاجة، وهي خُطبة مأثورة ليست من إنشاء الشيخ؛ إذ كان النبي ﷺ يعلمها أصحابه، كما ذكر ذلك ابن مسعود رضي الله عنه.

ويذكر أهل العلم هذه الخُطبة في «باب الجمعة»، وفي «باب النكاح» تنبيهاً على شرعية هذه الخُطبة عند عقد النكاح[١]؛ لأن عقد النكاح ليس كغيره من العقود، فيَسْتحِب العلماء قراءة هذه الخُطبة عند عقد النكاح، وهذه الخُطبة المأثورة رواها الإمام مسلم[٢]، وأهل «السنن»[٣]، وألفاظها متقاربة.

وهذه الخُطبة من جوامع الكلم الذي أوتيه ﷺ؛ فمن خصائصه أنه: «**أوتي جوامع الكلم**»[٤]، و«**اختصر له الكلام اختصاراً**»[٥]؛ فيأتي بالعبارة القصيرة التي تحمل معاني كثيرة.

وخُطبة الحاجة من هذا؛ فإنها قصيرة؛ لكنها اشتملت على أصول الدين؛ فاشتملت على: «التوحيد» بأنواعه الثلاثة، و«إثبات القدر»، و«إثبات الرسالة»، وفيها: «تفويض الأمر إلى الله سبحانه وتعالى»، و«الالتجاء إليه»[٦]، ويتضح هذا بما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قوله: **(الحمد لله)** من هدي النبي ﷺ أنه إذا خطب؛ افتتح خطبته بـ«الحمد، والثناء على الله»[٧]، والله سبحانه قد حَمِد نفسه وعلَّمنا أن

(١) «الحاوي الكبير» ٩/ ١٦٤، و«المغني» ٩/ ٤٦٥.
(٢) (٨٦٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، مختصرة.
(٣) رواه أبو داود (٢١١٨)، والترمذي (١١٠٥) ـ وقال: حسن ـ، والنسائي ٣/ ١٠٤، وابن ماجه (١٨٩٢)، وصححه الحاكم ٢/ ١٨٢، والنووي في «الأذكار» ص٤٠٤، والذهبي في «المهذب في اختصار السنن» ٣/ ١١٤٢، وقال ابن رجب في «فتح الباري» ٨/ ٢٦٥: «صححه جماعة منهم: ابن خراش، وغيره» من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.
(٤) رواه البخاري (٧٠١٣)، ومسلم (٥٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٥) رواه أبو يعلى ـ كما في «مجمع الزوائد» ١/ ٤٣٦، وقال: «فيه عبد الرحمٰن بن إسحاق الواسطي ضعفه أحمد وجماعة» ـ، والضياء في «المختارة» ١/ ٢١٥ من حديث عمر رضي الله عنه، وانظر: «كشف الخفاء» ١/ ١٤.
(٦) «مجموع الفتاوى» ١٤/ ٢٢٢ و١٨/ ٢٨٥.
(٧) «زاد المعاد» ١/ ٤٢٥.

نحمده، وافتتح كلامه بالحمد فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ [الفاتحة].

وفي الحديث القدسي: «**قال الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين..، فإذا قال العبد:** ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ قال الله تعالى: حمدني عبدي» الحديث[1].

وقد اختلف أهل العلم من المفسرين، وشراح الحديث في: «الحمد، والشكر»[2]؛ فمنهم من قال: «الحمد والشكر شيء واحد؛ وهو: تعظيم المنعم والثناء عليه: قولاً أو فعلاً».

وقال آخرون: «بل بينهما فرق، فالحمد؛ هو: الثناء باللسان على الجميل الاختياري، وأما الشكر؛ فهو: تعظيم المنعم على إنعامه بالقول، أو الفعل».

وبهذا تكون العَلاقة بين «الحمد، والشكر» العموم والخصوص الوجهي.

فإن العَلاقة بين الكلمات والمعاني؛ تارة تكون:

- العموم والخصوص مطلقاً.
- أو: من وجه.
- وتارة تكون: المماثلة.
- وتارة تكون: المباينة.

فالعَلاقة بين الإنسان والحجر: المباينة.

---

(١) رواه مسلم (٣٩٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) «تفسير الطبري» ١/١٣٧، و«غريب الحديث» للخطابي ١/٣٤٦، و«الفائق في غريب الحديث» ١/٣١٤، و«المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم» ١/٨٥، و«مجموع الفتاوى» ١١/١٣٣ ـ ١٥٥، و«عدة الصابرين» ص٢٩٣، و«مدارج السالكين» ٢/٢٣٦، و«تفسير ابن كثير» ١/١٢٨.

والعَلاقة بين الإنسان والبشر: المماثلة.

والعَلاقة بين الإنسان والحيوان: العموم والخصوص المطلق، فالحيوان أعم مطلقاً، والإنسان أخص مطلقاً؛ فتقول: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ، وليس كلُّ حيوانٍ إنساناً»، فبعض الحيوان إنسان.

ومثل هذا ـ أيضاً ـ: العبادة والصلاة؛ فبينهما عموم وخصوص مطلق.

أما العموم والخصوص الوجهي؛ فضابطه: «أن المعْنَيينِ يجتمعان في حال، وينفرد كل منهما في حال»، ويُمَثِّل أهل «المنطق» لهذا: بالأبيض والإنسان؛ فإنهما يجتمعان في الإنسان الأبيض، وينفرد كل واحد منهما، فالأبيض في الثلج، والأسود في الإنسان الأسود[1].

وهكذا نقول في «الحمد، والشكر» ـ على القول بالفرق، وهو الصحيح ـ: بينهما عموم وخصوص وجهي؛ فيجتمعان في الثناء على الله باللسان بما أَنْعَم، فتعظيمه تعالى باللسان لما أنعم به على عباده: حمدٌ، وشكرٌ.

وينفرد «الشكر» في التعظيم بالفعل، وينفرد «الحمد» في الثناء باللسان في غير مقابلِ نعمة، فالله تعالى هو المحمودُ على كلِّ حال، محمودٌ على السراء والضراء، فحمدُه على السراء: حمدٌ، وشكرٌ، وحمدُه على الضراء: حمدٌ.

وعلى هذا يكون «الشكر» أعم من حيث الأداة، فـ«الحمد» إنما يكون باللسان، و«الشكر» يكون بالقلب، واللسان، والجوارح، ويستشهد العلماء لهذا بقول الشاعر:

(١) «شرح الكوكب المنير» ١/ ٧٠، و«آداب البحث والمناظرة» ص٣٨.

أفادتكُمُ النعماءُ مِنِّي ثلاثةً … يدِيْ ولسانِيْ والضَّميرَ المحَجَّبا[1]

وجاء في القرآن: ﴿ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ١٣﴾ [سبأ].

و«الحمد» أعم من جهة سببه، فالمقتضي لـ«الحمد» أوسع من المقتضي لـ«الشكر»، فالمقتضي لـ«الشكر»؛ هو: النِّعم، والمقتضي لـ«الحمد»: صفاتُ الكمال مطلقاً، فالثناء على الشجاع بشجاعته، والصبور بصبره؛ حمدٌ، وليس شكراً، لكن الثناء على الشجاع بما قام به من النصر للآخرين ومِن عونه لغيره: حمدٌ وشكرٌ.

و«أل» في «الحمد لله» لـ«الاستغراق».

و«أل» تأتي لمعانٍ كثيرة[2]: لـ«العهد الذهني»، و«الحضوري»، وتأتي لـ«الجنس».

والتي تأتي لـ«الجنس»: تارة تأتي للدلالة على «الحقيقة»، وتارة تأتي لـ«الاستغراق»[3]، والمراد بها هنا: «الاستغراق»؛ فيكون معنى «الحمد لله» أي: «كلُّ الحمدِ لله تعالى».

والذي يستحق الحمد كله، والثناء كله، والتمجيد كله؛ هو: المتصف بجميع صفات الكمال.

إذاً؛ فإثبات الحمدِ كلِّه لله تعالى؛ يدل على أنه هو المتصف بجميع صفات الكمال، وليس هذا إلا لله تعالى وحده.

---

(١) البيت مذكور في المصادر التي في الحاشية قبل السابقة عدا «تفسير الطبري»، ولم يُسم قائله.

(٢) «الجنى الداني في حروف المعاني» ص١٩٤، و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» ص٦١.

(٣) التي لـ «الاستغراق» هي التي يصح أن تخلفها «كل»، والتي لـ «الحقيقة» لا يصح أن تخلفها «كل»؛ كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]. المرجع السابق.

والمخلوق قد يُحمد، ولكن يحمد على ما عنده من المحامد، وما عنده من المحامد ليس أصيلاً فيه؛ بل هو موهوب له، وفضل من الله ﷻ، فهو الذي يُكرِم من يشاء بما شاء من المحامد والفضائل.

وأعظمُ الناس استحقاقاً للحمد؛ أكثرُهم محامدَ وفضائلَ، وهو نبينا محمد ﷺ، وهذا يتصل بالكلام على اسمه «محمد»، فاسمُه هذا ﷺ عَلَمٌ، وصفة، فهو عَلَمٌ على شخصه ﷺ، ويدل ـ أيضاً ـ على معنى عظيمٍ؛ وهو: اتصافه بالمحامد[1].

أما المستحق للحمد كله على الإطلاق لذاته؛ فهو الله تعالى.

ويلاحظ بهذا: أن إثبات الحمد لله تعالى تضمن نوعاً من أنواع التوحيد، وهو توحيد «الأسماء والصفات»، فهو سبحانه الذي له جميع الأسماء الحسنى والصفات العلى، لا شريك له في ذلك، ولا شبيه، فهذا كله يتضمنه إثبات الحمد، فأسماؤه كلها حسنى، وصفاته كلها صفات كمال، وأفعاله كلها عدل، وحكمة، ورحمة.

قوله: (**نحمده**) هذا فيه توكيد للحمد الأول، فله الحمد الثابت؛ لأن الجملة الاسمية (**الحمد لله**) تفيد: الثبات، وله الحمد المتجدد؛ لأن الجملة الفعلية (**نحمده**) تفيد: التجدد[2].

فهو تعالى المستحق للحمد كله على الإطلاق، وله منَّا أن نحمده حمداً متجدداً في الحاضر، وفي المستقبل، كلٌّ بحسب ما وفقه الله تعالى له، فهو سبحانه كما أثنى على نفسه، وفوق ما يثني به عليه عباده.

قال أعلم الخلق به ﷺ: «**أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من**

---

(١) «جلاء الأفهام» ص١٨٣، وانظر: ص٢٨٨.

(٢) «الإيضاح في علوم البلاغة» ص٩٩.

عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»(١).

والعباد لا يستطيعون أن يثنوا على الله تعالى كما يستحق لذاته؛ لأن العباد لا يعلمون كلَّ ما لله من الأسماء والصفات(٢) حتى الرسول، لا يعلم كنه صفاته ﷻ، لذلك قال ﷺ: «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»، وقال ﷺ في حديث الشفاعة: «**فأقع ساجداً لربي ﷻ، ثم يفتح الله عليَّ من محامده، وحسن الثناء عليه: شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي**»(٣).

وحمدُ العباد لربهم بحسب علمهم به تعالى، فمن كان أعلم بأسماء الله تعالى وصفاته؛ كان أقدر على حمده ممن ليس كذلك، ومن كان ـ أيضاً ـ أعلم بنعمه وأكثر استحضاراً لها؛ كان أقدر على حمده وشكره.

قوله: (**نستعينه**) «السين والتاء» في اللغة العربية يفيدان الطلب(٤)، فقول العبد: «أستعين الله» بمعنى: «اللهم أعني»، و«أستهديه» بمعنى: «اللهم اهدني»، و«نستغفرك» بمعنى: «اللهم اغفر لنا»، فـ«السين والتاء» للطلب في الغالب(٥).

فقوله: (**نستعينه**) فيه طلب العون من الله تعالى، وطلب العون من الله؛ يتضمن الاعتراف بتفرده تعالى بالملك، وبالعطاء والمنع، والاعتراف بالفقر إليه، قال الله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة].

---

(١) رواه مسلم (٤٨٦) من حديث عائشة ﵂.
(٢) «درء تعارض العقل والنقل» ٣/ ٣٣٢.
(٣) رواه البخاري (٤٧١٢) ـ واللفظ له ـ، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة ﵁.
(٤) «شرح شافية ابن الحاجب» ١/ ١١٠، و«شذا العرف» ص٤٢.
(٥) وتأتي لمعانٍ أخرى؛ كـ: «التحول»، مثل: «استحجر الطين»، و«اعتقاد صفة الشيء»، مثل: «استحسنت كذا»؛ أي: اعتقدت حسنه. المصدران السابقان.

فعلى العبد: أن يعبد ربه، وعليه مع ذلك: أن يتوكل عليه، وأن يستعين به؛ فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله تعالى.

وكذلك في حمدنا له: لا قدرة لنا ولا قوة على حمده؛ إلا بعون منه تعالى، ولهذا قَرَن ذِكرَ الحمدِ بذِكرِ الاستعانةِ.

قوله: (**ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا**) هذا يتضمن اللجوء إلى الله تعالى، والاعتصام به سبحانه من شرَّين عظيمين: شر النفس، وسيئات الأعمال، ولا يقي العبد ويحفظه من المخاطر والشرور؛ إلا الله ﷻ؛ فحقيق بكل مؤمن أن يلجأ إلى الله تعالى مما يُخاف ويُحذر.

قوله: (**ونعوذ بالله من شرور أنفسنا**) المراد بالنفس هنا: النفس الأمارة بالسوء؛ فإن النفس لها ثلاثة أحوال: نفس مطمئنة، ونفس أمارة بالسوء، ونفس لوامة[١].

وشر النفس الأمارة بالسوء: دعوتها وأمرها بالسوء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٥٣]، وما يترتب على ذلك ويتبعه.

قوله: (**وسيئات أعمالنا**) سيئاتُ الأعمال؛ قيل المراد بها: «الأعمال السيئة»؛ وهي: «المعاصي»، فإضافة السيئات إلى الأعمال على هذا؛ من إضافة الصفة إلى الموصوف؛ أي: الأعمال السيئة.

وقيل: المراد بسيئات الأعمال: «العقوبات المترتبة على الأعمال»؛ لأنها تسوء من وقعت عليه، فإضافة السيئات إلى الأعمال على هذا؛ من إضافة المسبَّب إلى السبب، فالأعمال التي هي المعاصي سبب للعقوبات.

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٥/ ١٤٣، و«الرُّوح» ص٣٣٠، و«إغاثة اللهفان» ١/ ٩١.

فعلى الأول: التعوذ من السبب الذي هو الأعمال السيئة، وعلى الثاني: التعوذ من المسبَّب الذي هو العقوبات[(١)].

فمن وقاه الله شر نفسه وسوء عمله؛ فقد أفلح ونجا، وهذان الشران هما مصدرُ كلِّ سوء وشرٍّ يتضرر به العبد، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

قال ابن القيم في هذا التعوذ:

وسَلِ العياذَ من اثنتين هما اللَّتـَ	ـانِ بِهُلْكِ هذا الخلق كافِلَتانِ
شرُّ النفوس وسيِّئُ الأعمالِ ما	واللهِ أعـظـمُ مِـنـهـمـا شَـرَّانِ
ولقد أتى هـذا التعوذُ مِنهما	في خُطْبةِ المبعوثِ بالقرآنِ[(٢)]

قوله: (**من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له**) في هذا اعتراف بتفرد الرب ﷻ بالهداية والإضلال، فهو الذي يهدي من يشاء، ويضل من يشاء، فلا هادي لمن أضل، ولا مضل لمن هدى.

وهذا المعنى جاء صريحاً في القرآن، قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ ۗ﴾ [الزمر: ٣٦، ٣٧]، وقال سبحانه: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾﴾ [الكهف]، وقال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف]، وقال سبحانه: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [الأعراف].

فالرب تعالى هو المتفرد بالهدى والإضلال، وهو المتفرد بالعطاء

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٤/٢٨ و١٨/٢٨٩، و«إغاثة اللهفان» ١/٩٠، و«الداء والدواء» ص٢٦٨، و«بدائع الفوائد» ٢/٧١٦، و«طريق الهجرتين» ١/٢٠٠.

(٢) «الكافية الشافية» رقم (٤٥٩٦ ـ ٤٥٩٨).

والمنع كما في الحديث في الذكر بعد الصلاة[(١)]، وفي الذكر بعد الرفع من الركوع[(٢)]: «**لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدِّ، منك الجَدُّ**»، ففي هذا إقرار بتفرد الرب بالعطاء والمنع.

ومن أنواع هذا العطاء والمنع: الهدى والضلال، ومن أدلة هذا المعنى في القرآن قوله ﷻ: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ﴾ [فاطر: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾﴾ [يونس].

والهداية نوعان:

«هداية خاصة»، و«هداية عامة»[(٣)]:

أما «الخاصة»؛ فهي التي يعبر عنها بـ: «هداية التوفيق والإلهام».

و«الهداية العامة»؛ هي التي يعبر عنها بـ: «هداية الدلالة والإرشاد».

ومن شواهد «الهداية الخاصة»: قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ﴾ [الكهف: ١٧]،

---

(١) رواه البخاري (٨٤٤)، ومسلم (٥٩٣) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم (٤٧٧) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) «مجموع الفتاوى» ١٨/ ١٧١، و«بدائع الفوائد» ٢/ ٤٤٧، وذكرَ الإمامانِ قسمين آخرين:

١ ـ الهداية إلى مصالح الدنيا، وهي مشتركة بين الإنسان والحيوان، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

٢ ـ والهداية في الآخرة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٩﴾﴾ [يونس].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦].

ومن شواهد «الهداية العامة»: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾ [الإنسان]، وقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ونحوها من الآيات.

والفرق بين الهدايتين من وجهين:

الوجه الأول: أن «الهداية العامةَ»؛ عامةٌ للخلق، وأما «الهدايةُ الخاصة»؛ فهي خاصة بالمؤمنين.

الوجه الثاني: أن «الهداية العامةَ»؛ تكون من الرسل وأتباعهم، وأما «الهداية الخاصة»؛ فليست مقدورة لهم؛ بل هي خاصة لله ﷻ.

وفي ضوء ما تقدم تكون الهداية المذكورة في هذه الخُطبة؛ من: «الهداية الخاصة» التي تُفَسَّر بـ: التوفيق، والإلهام.

والهدى من الله سبحانه يكون بالتوفيقِ والإلهامِ، والإضلالُ يكون بمنع هذا التوفيق، فمن منعه الله التوفيق ولم يمنحه إياه؛ لزم من ذلك أن يَضل، فالعبد بين التوفيق والخذلان، فمن وفقه الله؛ اهتدى، ومن لم يوفقْه؛ ضلَّ، كما قال الله سبحانه في الحديث القدسي، الذي رواه الإمام مسلم في «صحيحه» عن أبي ذر: «**يا عبادي كلكم ضالٌّ إلا مَن هديتُه؛ فاستهدُوني أَهْدِكم**»[1].

وهذا الإقرار والاعتراف يتضمن توحيد الربوبية؛ فإن كونه تعالى

(١) (٢٥٧٧).

رب كل شيء؛ يقتضي أنه المتفرد بالعطاء والمنع، والهدى والإضلال، وهذا هو تحقيق توحيد الربوبية.

قوله: (**وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**) هاتان الشهادتان؛ هما أصل دين الإسلام، كما قال النبي ﷺ: «**بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله**»[(١)] الحديثَ، متفق على صحته.

والشهادة؛ هي: العلم بالشيء، والإقرار به، فلا بُدَّ في الشهادة من العلم، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف].

ولا بدَّ من الإقرار، فقول العبد: (**أشهد أن لا إله إلا الله**)؛ أي: أقِرُّ وأعترف ظاهراً وباطناً بأنه (**لا إله إلا الله**).

فتضمنت الشهادتان: الإقرار بالتوحيد الذي هو أصل دين الرسل، والإقرار برسالة محمد ﷺ التي لا يتحقق إسلام العبد إلا بها مع التوحيد، كما قال ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله**»[(٢)] الحديثَ.

وكلمةُ التوحيد مركبةٌ من نفي وإثبات، من نفي إلهيةِ كلِّ ما سوى الله تعالى، وإثبات الإلهية له سبحانه.

إذاً؛ فالتوحيد لا يتحقق إلا بنفي وإثبات، إلا بكفر وإيمان، كفرٍ بالطاغوت، وإيمانٍ بالله تعالى، قال سبحانه: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة].

وقوله: (**وحده**) حالٌ، وقوله: (**لا شريك له**) حالٌ أيضاً، فالكلمتان

---

(١) البخاري (٨) ـ واللفظ له ـ، ومسلم (١٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) رواه البخاري (٥)، ومسلم (٢٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

حالان مؤكِدتان، فـ**(وحده)** تأكيدٌ لما تضمنته كلمة الشهادة من الإثبات، و**(لا شريك له)** تأكيدٌ للنفي.

والمراد بـ**(الإله)** هنا: المستحق للعبادة، أو: المعبود بحق، فلا معبود بحق إلا الله.

وأصل معنى **(الإله)** في اللغة هو: «المعبود»[(١)]، فكلُّ معبود سوى الله؛ فهو معبود بالباطل، والله وحده هو المستحق للعبادة، كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٦٢﴾﴾ [الحج].

وشهادة أن لا إله إلا الله هي أصل دين الرسل من أولهم إلى آخرهم، وشهادة أن محمداً رسول الله هي من أصل دين الإسلام الذي بعث الله تعالى به محمداً ﷺ، فالشهادتان هما أصل دين الإسلام الذي بعث الله به محمداً ﷺ، وهما متلازمتان من حيث الحكمُ لا تصح إحداهما إلا بالأخرى، ويعبر عن هاتين الشهادتين بالأصلين وهما: «التوحيد»، و«الرسالة».

ولا بدَّ في شهادة أن محمداً رسول الله من الإقرار بأنه ﷺ عبد الله، وأنه رسول الله تعالى إلى الناس كافة، وأنه خاتم النبيين، كما في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه في «الصحيحين» مرفوعاً: «**من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق؛ أدخله الله الجنة على ما كان من العمل**»[(٢)]، وكما في التشهد: «**أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**»[(٣)]، وكما قال ﷺ:

---

(١) «الصحاح» ٦/٢٢٢٣، و«القاموس المحيط» ص١٦٠٣.

(٢) رواه البخاري (٣٤٣٥) ـ واللفظ له ـ، ومسلم (٢٨).

(٣) رواه البخاري (٨٣١)، ومسلم (٤٠٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

«لا تُطروني كما أطْرَتِ النصارى ابنَ مريم؛ فإنما أنا عبده؛ فقولوا: عبدُ الله ورسولُه»(١).

وهذه الشهادةُ للنبي ﷺ بأنه عبدُ الله ورسولُه؛ هي: الصراطُ المستقيم بين طريق الغالين، وطريق الجافين في حقه ﷺ؛ فإن الناس في حق الرسول ﷺ طرفان ووسط:

فريق جَفَوا ـ وهم الأكثرون ـ؛ فكذبوه، أو قصَّروا في متابعته فيما جاء به، فهؤلاء فرَّطُوا في حقه ﷺ.

وفريق من الناس غلوا فيه؛ فرفعوه فوق منزلته التي أنزله الله فيها، ولا شك أنه ﷺ سيد ولد آدم، وأنه خاتم النبيين، وأنه سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه، لكن من الجاهلين من غلا حتى جعل له شيئاً من خصائص الإلهية، والربوبية؛ كالذي يقول:

يا أكرمَ الخلقِ ما ليْ مَن ألوذُ به ... سِواكَ عندَ حلولِ الحادثِ العَمَمِ

وقال:

فإنَّ مِن جُودِكَ الدُّنيا وضَرَّتَها ... ومِن علومِك علمَ اللوحِ والقلمِ

وقال:

إن لم يكنْ في معاديْ آخذاً بيدِيْ ... فضلاً، وإلا فقل: يا زلةَ القَدمِ(٢)

وأقوالُ أهل الغلو كثيرة، فمَن نسب للرسول ﷺ شيئاً من خصائص الربوبية؛ كتدبيره للعالَم، أو القدرة على كلِّ شيء، أو نسب إليه مغفرة الذنوب والنجاة من النار؛ فقد غلا فيه.

فهو ﷺ عبدٌ، ولا يزول عنه هذا الوصف؛ بل إن منزلة العبودية

---

(١) رواه البخاري (٣٤٤٥) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) الأبيات للبوصيري من قصيدة «البردة»، «شرح البردة البوصيرية» ٢/ ٧٥٦ و٧٧٤ و٧٨٠.

هي أساس الشرف للرسل والمؤمنين؛ ولهذا يذكر الله تعالى نبيه ﷺ بوصف العبودية في أعلى المقامات.

فقال ﷻ في مقام «الإسراء»: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وقال في مقام «التحدي»: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣]، وقال تعالى في مقام «الدعاء»: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجنّ: ١٩]، وقال ﷻ في مقام «الإنذار»: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان].

إذاً؛ فشهادةُ أن محمداً عبده ورسوله؛ هي: الوسط، وهي: الصراط المستقيم بين طريق الغالين، وطريق الجافين المكذبين والمفرطين في طاعته واتباعه وتحقيق متابعته ﷺ.

فالشهادة بأن محمداً عبده ورسوله؛ تقتضي: تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، واجتناب ما عنه نهى وزجر، وألَّا يعبد الله إلا بما شرع.

قوله: (**صلى الله عليه، وعلى آله، وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً**)

الصلاةُ على الرسول ﷺ هي من أفضل الأعمال، وقد أخبر الله تعالى أنه هو وملائكتُه يصلون على النبي ﷺ، وأمر المؤمنين بذلك فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [الأحزاب].

وأحسن ما قيل في تفسير الصلاة من الله: «أن الصلاة من الله: ثناؤه على عبده في الملإ الأعلى»[١].

---

(١) رواه البخاري بنحوه عن أبي العالية تعليقاً مجزوماً به قبل حديث (٤٧٩٧)، ووصله إسماعيل بن إسحاق في «فضل الصلاة على النبي» ص٨٠، وانظر: «جلاء الأفهام» ص١٦٢.

والله تعالى يصلي على المؤمنين، و- أيضاً - الملائكةُ تصلي على المؤمنين، كما قال ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَـٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾﴾ [الأحزاب].

وجاء في الحديث الصحيح أن العبد إذا «**خرج إلى المسجد، لا يخرجه إلا الصلاة، لم يخطُ خطوة إلا رُفِعت له بها درجة، وحُطَّ عنه بها خطيئة، فإذا صلى لم تزل الملائكة تصلي عليه ما دام في مصلاه: اللهم صلِّ عليه، اللهم ارحمه، ولا يزال أحدكم في صلاة ما انتظر الصلاة**»[(١)].

ولكن لنبينا عليه الصلاة والسلام من صلاة الله تعالى، وصلاة ملائكته؛ ما يليق بمقامه، فله الحظُّ الأوفر، والنصيب الأكبر من صلاة اللهِ سبحانه وملائكتِه.

أما صلاةُ المؤمنين على النبي ﷺ فمعناها: «الدعاء له بأن يصلي الله عليه»، ولا بد من هذا القيد، فليس كلُّ دعاء يقال: إنه صلاة، فإن الصحابة ﷺ علَّمهم النبي ﷺ التشهد، ثم قالوا له: «عَلِمْنا كيف نسلم عليك، فكيف نصلي عليك؟ فقال: قولوا: «**اللهم صلِّ على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على آل إبراهيم؛ إنك حميد مجيد**»» إلى آخر الحديث بألفاظه المختلفة[(٢)].

إذاً؛ فالصلاة من العباد تكون بسؤال الله تعالى أن يصلي عليه، فهي إذاً؛ دعاء مخصوص، وإن كانت الصلاة في اللغة؛ هي: الدعاء[(٣)]

(١) رواه البخاري (٦٤٧) - واللفظ له -، ومسلم (٦٤٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) رواه البخاري (٦٣٥٧) - واللفظ له -، ومسلم (٤٠٦) من حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه.
(٣) «الصحاح» ٦/ ٢٤٠٢.

في الجملة، لكن الصلاة على النبي ﷺ من المؤمنين تكون بسؤال الله أن يصلي عليه.

وبعد هذا كله، يلاحظ أن هذه الخطبة اشتملت على أصول الدين:

١ ـ التوحيد بأنواعه الثلاثة: «توحيد الإلهية» الذي دلت عليه «شهادة أن لا إله إلا الله»، و«توحيد الربوبية» الذي تضمنته جملة «**من يهده الله؛ فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له**» كما يتضمنه الالتجاء، والتعوذ؛ فإن الاستعانة، والالتجاء، والتعوذ؛ كلُّ ذلك يتضمن «توحيد الربوبية»، و«توحيد الأسماء والصفات» يتضمنه «الحمد»؛ فإثباتُ الحمدِ كلِّه لله تعالى؛ يتضمن أنه تعالى المتصف بجميع المحامد.

٢ ـ كما تضمنت هذه الخطبة «إثبات الرسالة»، وذلك هو مضمون «شهادة أن محمداً رسول الله».

٣ ـ وتضمنت هذه الخطبة ـ أيضاً ـ أصلاً من أصول الإيمان؛ وهو: «الإيمان بالقدر خيره وشره»، وهذا مستفاد مما تضمن «توحيد الربوبية»؛ فقوله: «**من يهده الله؛ فلا مضل له، ومن يضلل؛ فلا هادي له**»، وكذلك «الاستعانة به»، و«الالتجاء إليه»، و«التعوذ»؛ كلُّ ذلك يتضمن: الإيمان بالقدر خيره وشره، وذلك أن «توحيد الربوبية»، يتضمن: إثبات القدر.

ولهذا كانت الآياتُ المتضمنةُ لأصول الإيمان؛ مشتملةً على خمسة من أصول الإيمان؛ وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر؛ كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [١٧٧]، وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾.

ولم يذكر فيها الأصل السادس؛ وهو: الإيمان بالقدر خيره وشره؛

لأنه يتضمنه الأصل الأول؛ وهو: الإيمان بالله تعالى؛ فإن الإيمان بالله تعالى: رباً وإلهاً، والإيمان بكمال ربوبيته وملكه؛ يتضمن: أن الله على كل شيء قدير، وأن ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه الخالق لكل شيء؛ وهذا هو تحقيق الإيمان بالقدر؛ فإن الإيمان بالقدر يتضمن المراتب الأربع المعروفة، ومنها: «عموم المشيئة»، و«عموم الخلق».

إذاً؛ فإثبات القدر يدخل في «توحيد الربوبية»، ولهذا نقول: إن هذه الخطبة اشتملت ـ أيضاً ـ على إثبات القدر الذي هو الأصل السادس من أصول الإيمان.

تنبيه:

وهنا مسألة ذكرها شيخ الإسلام «ابن تيمية» رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ونقلها عنه تلميذه العلامة «ابن القيم» رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ وهي: أنه يلاحظ في جُمل هذه الخطبة أنها جاءت بصيغة الجمع: (**نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا**)، وفي الشهادتين جاءت بصيغة الإفراد: (**وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**)، وهذه هي الصيغة الصحيحة، فلا تقلْ: «ونشهد» بصيغة الجمع.

فما السر في ذكر الجُمل الأولى بصيغة «الجمع»، وذكر الشهادتين بصيغة «الإفراد»؟

ذكر شيخ الإسلام أن لهذا وجهين:

الأول: أن الجُمل الأولى فيها دعاء وطلب من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا مما تدخله النيابة، فالمسلم يدعو لنفسه ويدعو لإخوانه، وأما الشهادتان؛ وهي: التوحيد، والإقرار بالرسالة؛ فإنهما لا ينوب فيهما أحد عن أحد، فلا تدخلهما النيابة.

الوجه الثاني: أن الجمل الأولى هي إنشاء، أما الشهادتان؛ فهما

إخبار من الإنسان عن نفسه بما يعتقد، ولا يمكن لأحد أن يخبر في هذا على الحقيقة إلا عن نفسه، وأما إذا قلنا: فلانٌ يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؛ فهذا إخبار عمَّا أظهر، لا عمَّا يعتقد في نفسه.

فهذا من السر في الفرق بين جُمل هذه الخُطبة[1]، والله أعلم.



(١) «تهذيب سنن أبي داود» ٣/ ٥٤، والكلام هنا منقول بالمعنى.

أما بَعْدُ:



هذه الكلمة يؤتى بها للدلالة على الشروع في المقصود، وهي جملة كان من هدي النبي ﷺ استعمالها في خُطبه، فبعد حَمْدِ الله والثناء عليه يقول: (**أَمَّا بَعْدُ**)[(١)].

وهذه الجملة للناس فيها كلامٌ من حيث أولُ من قالها، واختلفوا في هذا اختلافاً كبيراً، فقيل: أول من قالها: داودُ عليه السلام، وقيل: أولُ من قالها: سَحْبَانُ وائلٍ، الخطيبُ المشهور[(٢)]، وهناك أقوال أخرى، حتى فُسِّر بها فصلُ الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ۝٢٠﴾ [ص][(٣)] وهذا مرجوح؛ بل المراد: الفصل الذي يفصل بين الحق والباطل، ويفصل بين المتخاصمين.

فمن بديع الكلام أن يؤتى بها للانتقال من الافتتاح إلى الدخول في المقصود والشروع فيه.

وهذه الكلمة تفسر عند أهل اللغة بـ«مهما يكن من شيء بعد»[(٤)].

---

(١) «صحيح البخاري»، باب «من قال في الخطبة بعد الثناء: أما بعد»، الأحاديث (٩٢٢ ـ ٩٢٧).

(٢) هو: سَحبان بن زفر بن إياس الباهلي الوائلي، يضرب المثل ببلاغته، وخطابته، فيقال: «أبلغ من سحبان وائل»، و«أخطب من سحبان وائل»، وهو القائل:

لقد علِم الحيُّ اليمانون أنني ... إذا قلتُ أما بعدُ أني خطيبها

توفي سنة ٥٥هـ. «جمهرة الأمثال» ١/ ٢١٣، و«المستقصى في أمثال العرب» ١/ ٢٨ و١٠٢، و«البداية والنهاية» ١١/ ٢٨٢.

(٣) «الأوائل» لابن أبي عاصم ص٧٧، و«تفسير الطبري» ٢٠/ ٥١، و«تفسير ابن كثير» ٧/ ٥٩، و«فتح الباري» لابن حجر ٢/ ٤٠٤.

(٤) «الكتاب» ٣/ ١٣٧، و«الصحاح» ٦/ ٢٢٧٢، و«الجنى الداني في حروف المعاني» ص٥٢٢، و«أوضح المسالك» ٤/ ٢١١.

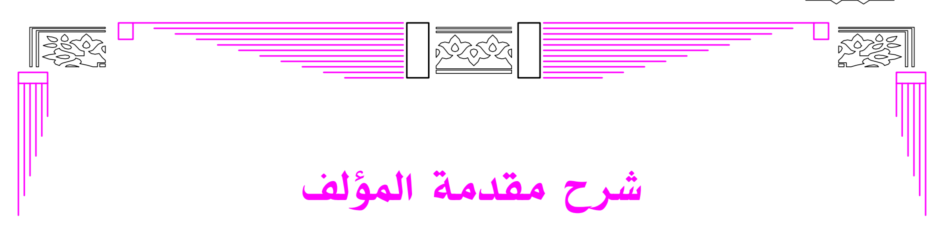
فـ«أمَّا» شرطية، وجوابها؛ هو: ما بَعْدَ «الفاء»[(١)].

و«بَعْدُ» ظرفٌ مبني على الضم في محل نصب، لحذفِ المضافِ إليه ونيةِ معناه، فهو مقطوعٌ عن الإضافة لفظاً لا معنىً[(٢)].

۞ ۞ ۞

(١) لأن جوابها يجب أن يقترن بـ «الفاء»؛ كقول المؤلف: «أما بعد فقد سألني..» إلا نادراً. المراجع السابقة سوى «الكتاب».

(٢) «الانتخاب في شرح أدب الكاتب» ٢/٧، و«صبح الأعشى» ٦/٢٣١.



شرح مقدمة المؤلف

فقد سألني من تَعَيَّنَتْ إجابتُهم أن أكتبَ لهم مضمونَ ما سمعوه مني في بعض المجالس، من الكلام في «التوحيد والصفات»، وفي «الشرع والقدر»، لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرةِ الاضطراب فيهما، فإنهما مع حاجة كلِّ أحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة، لا بدَّ أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات.

الشَّرْح

الشيخ في هذه الجملة يذكر السبب الباعث له على التأليف، وهو أمران:

الأول: سؤال بعض الراغبين في العلم.

والثاني: أهمية ما سألوا عنه.

وبيَّن ـ أيضاً ـ الموضوعَ الذي سألوا عنه؛ وهو الأصلانِ: (**التوحيد والصفات**)، و(**الشرع والقدر**).

كما بيَّن رحمه الله تعالى الأسبابَ المقتضية لأهمية هذين الأصلينِ، والعناية بهما، وتحقيقهما.

قوله: (**من تعينت إجابتهم**) أي: وجبت إجابتهم وجوباً عينياً.

فإن الواجب عند «الأصوليين» نوعان:

واجبٌ كفائي، وواجبٌ عيني[(١)]، أو فرضُ كفايةٍ، وفرض عين ـ على القول الصحيح أنه لا فرق بين الواجبِ، والفرضِ[(٢)] ـ:

فالواجب العيني؛ هو: ما يجب على كل فرد، أو: يجب على فرد معين.

والواجب الكفائي؛ هو: ما يقوم فيه البعض عن البعض، فإذا قام به من يكفي؛ سقط الإثم عن الباقين.

وفرض الكفاية قد يصير فرضَ عينٍ بسبب من الأسباب، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإفتاء، والتعليم، والدعوة إلى الله ﷻ؛ كلٌّ هذه من فروض الكفاية، إذا قام بها من يكفي؛ سقط الإثم عن الباقين، لكن قد تتعين هذه الواجبات، فإذا لم يكن هناك من يقوم بهذا الواجب ويكفي؛ وجب على كلِّ قادرٍ على القيام به أن يقوم به.

فإذا لم يكن هناك من يقوم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا المكان، أو بواجب الدعوة إلى الله تعالى، أو بواجب الإفتاء، أو التبليغ والتعليم؛ صار واجباً وجوباً عينياً على القادر على القيام به؛ لأنه ليس هناك من يقوم بهذا الواجب في هذا المكان، أو في هذه الواقعة المعينة.

فالشيخ هنا ذكر أنه قد سأله من تعينت عليه إجابتهم، وذلك لعدم من تقوم به الكفاية، بحيث يمكن لهؤلاء السائلين أن يجدوا عنده الجواب الشافي عمَّا سألوا عنه.

والشيخ رحمه الله كان يتكلم كثيراً في مسائل أصول الاعتقاد؛ كما يدل على ذلك كتاباته ومؤلفاته الواسعة في هذا المضمار.

---

(١) «أصول الفقه» ١/١٩٨، و«شرح الكوكب المنير» ١/٣٧٣.

(٢) وهو قول الجمهور. «أصول الفقه» ١/١٨٧، و«شرح الكوكب المنير» ١/٣٥١.

قوله: (من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر)

هذا هو موضوع التأليف، ومحور الكلام الآتي.

و(**التوحيدُ والصفات**)، و(**الشرع والقدر**) أصلانِ من أصول الاعتقاد:

فالأصل الأول: هو الإيمان بأن الله واحد لا شريك له ولا شبيه، والإيمان بأنه سبحانه المتصف بصفات الكمال التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله ﷺ.

والأصل الثاني: الإيمان بالشرع، والقدر.

والشرع؛ هو: دين الله تعالى الذي شرعه لعباده، من الأوامر والنواهي، وأصل ذلك كلِّه عبادتُه وحده لا شريك له، كما سيأتي[(١)].

والقدر يطلق ويراد به: التقدير، تقدير الله تعالى مقادير الأشياء: علماً، وكتابة.

ويطلق القدر على: الشيء المقدَّر، فتقول فيما يحدث في الوجود: «هذا قَدَرٌ» ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه: «نَفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله»[(٢)] يعني: نفر مما قدره سبحانه إلى ما قدره، فالإيمان بالقدر يعني: الإيمان بالتقدير السابق، كما قال ﷺ: «**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة**»[(٣)].

وهذانِ الأصلانِ داخلانِ في أصول الإيمان الستة؛ فـ«الأصل الأول» يدخل في الإيمان بالله تعالى، والإيمان بكتبه، والإيمان برسله؛ فمن الإيمان بالله تعالى: الإيمان بوحدانيته، والإيمان بصفاته؛ أي: الإيمان بما أنزل الله في كتبه.

---

(١) ص٦٦.

(٢) رواه البخاري (٥٧٢٩)، ومسلم (٢٢١٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) رواه مسلم (٢٦٥٣) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

ومن الإيمان بالرسل: الإيمان بما أخبرت به عن الله تعالى، وصفاته.

أما الأصل الثاني؛ وهو: الإيمان بالشرع، والقدر؛ فإنَّ الإيمان بالقدر أصلٌ برأسِه من أصول الإيمان الستة، وهو داخل في الإيمان بالله تعالى، كما تقدم[١].

وأما الإيمان بالشرع؛ فيدخل في الإيمان بالله سبحانه، وكتبه، ورسله؛ لأن من الإيمان بالله: الإيمان بأمره ونهيه الذي بعث به رسله.

ومن الإيمان بالقرآن ـ وهو أشرف الكتب المنزلة ـ: الإيمان بما اشتمل عليه من الأوامر والنواهي.

ومن الإيمان بالرسول ﷺ: الإيمان بما جاء به من الأوامر والنواهي.

إذاً؛ هذانِ الأصلان داخلان في أصول الإيمان، فأدلتهما هي أدلة تلك الأصول الستة، وقد تقدمت الإشارة إليها[١]، والله أعلم.

ثم ذكر رحمه الله الأسبابَ الموجبة لأهمية هذين الأصلين المقتضية لتحقيقهما، **فقال**: (**لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين**)؛ لأنه لا قوام لدين العبد إلا أن يحقق توحيد الله، ويؤمن بوحدانيته، ويؤمن بصفاته، ولا يستقيم دين العبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يؤمن بشرع الله تعالى.

وتحقيق هذين الأصلين يكون:

- بمعرفة الحق من الباطل فيهما.
- وبإقامة الأدلة عليهما.

---

(١) ص٤٣.

۞ ودفع الشبه المعارضة لهما.

وهذا لا يكون إلا لطلاب العلم.

أما العوام؛ فيكفيهم معرفة الحق؛ لأنهم قاصرون عن معرفة الأدلة، فالتحقيق بالنسبة للعامي: أن يعرف الحق، فمن آمن بأنه تعالى واحد لا شريك له في: ربوبيته، وإلهيته، وأسمائه وصفاته، وأنه الموصوف بكل كمال، المنزه عن كل نقص؛ كفاه ذلك إجمالاً.

إذاً؛ فكلُّ مكلَّفٍ هو في حاجة إلى هذين الأصلين؛ هذا هو: **السبب الأول**.

والسبب الثاني: **قوله: (وكثرة الاضطراب فيهما)** فإن الأمر المهم إذا كان فيه اضطراب وشبهات وخلاف؛ يجب على العاقل أن يعتني به؛ ليخرج من هذا الاضطراب بالحق الناصع، والنور الساطع.

ومما يبين أن الاضطراب يقتضي مزيد عناية للتحقيق في المقام: أن المسائل المجمع عليها لا تحتاج إلى مزيد جهد، أما المسائل التي فيها خلاف؛ فهي تحتاج من طالب العلم، ومن أهل العلم جهداً للوصول إلى الحق، أو لمقاربة الحق، أو لمعرفة الراجح من تلك المسائل التي وقع فيها الخلاف، أعني: مسائل الفقه.

أما غالب مسائل الاعتقاد؛ فإن فيها خطأ وصواباً، حقاً أو باطلاً، وليس فيها راجح ومرجوح، فما دل عليه الكتاب والسُّنَّة؛ هو الحق وما سواه؛ فهو الباطل.

وهذان الأصلان هما من أعظم ما وقع فيه الاضطراب بين فرق الأمة؛ ففي باب الأسماء والصفات:

من الناس من يسلب عن الله تعالى جميع الأسماء والصفات؛ مبالغة في التنزيه.

ومن الناس من يثبت لله صفات مثل صفات المخلوق؛ مبالغة في الإثبات.

وبين هذين الطرفين طوائف من الناس، وكلٌّ فريق من أولئك ـ أيضاً ـ هم طوائف؛ فالمعطلة طوائف، والمشبهة طوائف، فاضطربت المذاهب في هذا الأصل.

وكذلك في الشرع والقدر؛ اضطرابٌ واسع:

فمن الناس من ينفي الشرع والقدر، وينكرهما.

ومن الناس من يثبت القدر، ويكذب بالشرع.

ومن الناس من هو بالعكس[(١)].

فكان لا بدَّ من التنصيص على وجوب الإيمان بالشرع والقدر، و ـ أيضاً ـ فالجمع بين الشرع والقدر له معنى، وذلك: أن كلاً منهما يتعلق بأفعال العبادِ، فالقدرُ هو موجَب «الإرادة الكونية»، والشرعُ هو موجَب «الإرادة الشرعية»، فهما متعلقان بأفعال المكلفين، فما يقع من أفعال المكلفين؛ فإنه تجري فيه الأحكام الكونية، والأحكام الشرعية.

فطاعة المؤمن؛ موجَب الإرادتين، وكفر الكافر؛ هو موجَب «الإرادة الكونية»، فالإرادتان تجتمعان في إيمان المؤمن، وتنفرد «الإرادة الكونية» في كفر الكافر، ومعصية العاصي[(٢)].

---

(١) سيأتي تفصيل أقوال الناس في هذا الباب في ص٥٥٧.

(٢) قال شيخ الإسلام: «الإرادة نوعان، منها: ما هو بمقتضى الربوبية، وهي: الإرادة الكونية، ومنها: ما هو بمقتضى الإلهية، وهي: الإرادة الدينية؛ فالأولى إرادة فاعلية، والثانية إرادة غائية، الأولى من اسمه الأول، والثانية من اسمه الآخر، الأولى يكون الرب بها مريداً، والعبد مراداً إرادة تكوين وربوبية، ولذلك يكون مريداً، والثانية يكون الرب بها مريداً إرادة حب ورضى وإلهية، والعبد أيضاً مريداً إرادة عبادة وديانة وإنابة وإرادة وقصد، وقد يكون بها مراداً إرادة ربوبية إذا حصل ذلك». =

إذاً؛ فالشرع والقدر بينهما ارتباط من حيث تعلقُهما بأفعال المكلفين؛ فإن أفعال العباد لا تخرج عن قدر الله تعالى.

ولهذا فإن الذين اختلفوا في القدر؛ اختلفوا في أفعال العباد، فالجبرية يقولون: «لا فعل للعبد». والقدرية النفاة يقولون: «إن العباد هم الخالقون لأفعالهم». والحق: أن أفعال العباد هي أفعالهم لا أفعال الله، والعبادُ وأفعالهم كلهم خَلقُ الله تعالى، على حد قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات].

ثم ذكر الشيخ **السبب الثالث** لأهمية تحقيق هذين الأصلين **بقوله**: (**فإنهما مع حاجة كلِّ أحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة؛ لا بدَّ أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال**) المعْنِيون بالدين فئتان: أهل علم، وأهل عبادة؛ أي: من يغلب عليه جانب العلم والنظر والبحث في المسائل، ومن يغلب عليه جانب السلوك والعبادة والإرادة والنواحي القلبية.

والعبرة في تصنيف الناس: بما يغلب عليهم، فمن الناس من هو من أهل العبادة ومن أهل العلم، وكلٌّ من الفئتين؛ منهم: المنحرف والمستقيم، فأهل السُّنَّة والجماعة المعتصمون بكتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ؛ فيهم العلماء، وفيهم العبَّاد بحسب ما هو الأغلب على أحوالهم، وهذا لا يعني أن العلماء ليس عندهم عبادة، وأهل العبادة ليس عندهم علم، ولكن الحكم على الغالب، ومنهم من يوصف بهذا وهذا؛ والمخالفون لأهل السُّنَّة منهم أهل علم، ومنهم أهل عبادة.

= «جامع المسائل» ٦/ ٦٧، وانظر: «مجموع الفتاوى» ٨/ ١٨٨، و«الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» ص٢٦٦، و«شفاء العليل» ص٢٨٠.

وأهل النظر من الخارجين عن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة هم: المتكلمون، والفلاسفة، والخارجون عن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة من أهل العبادة والإرادة يعرفون بـ: الصوفية.

وقوله: «**لا بد أن يخطر لهم في ذلك**» أي: في هذين الأصلين؛ فيما يتعلق بـ: وحدانية الله، وصفاته، وفيما يتعلق بـ: الشرع، والقدر.

وقوله: «**من الخواطر والأقوال**» أي: من الخواطر القلبية، والأقوال الاعتقادية.

وقوله: «**ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال**» أي: إلى فرقان يميزون به بين الحق والباطل، والصدق والكذب؛ فمن لم يكن له نور من هدى الله تعالى؛ فإنه عند ورود الشبهات على قلبه؛ إما أن يعتقد الباطل، أو يبقى في حَيْرة وتردد، والمَخْرَج من هذا؛ هو: الاعتصام بكتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ؛ فبهما يحصل الخروج من مضايق الشك، ومن مضايق الاعتقادات الباطلة.

وبسبب عدم الاعتصام بهدى الله تعالى؛ حصلت الحَيرة والتردد، فهناك المشبهة لم يفهموا من نصوص الأسماء والصفات؛ إلا ما يماثل صفات المخلوقين؛ فشبهوا الله بخلقه.

والمعطلة توهموا فيها التشبيه؛ فرأوا أن هذا لا يليق؛ فنفوا عن الله تعالى صفاتِه.

وفريقٌ ترددوا كالأشاعرة؛ فأثبتوا مثلاً كلام الله؛ لكنهم لم يثبتوه على طريقة أهل السُّنَّة، ولم ينفوه على طريقة المعتزلة؛ بل قالوا: إنه تعالى يتكلم، ولكن كلامه معنى نفسي واحد قديم ليس تابعاً لمشيئته تعالى، ولا هو بحرف ولا صوت.

قوله: (**لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك؛ بالحق تارة، وبالباطل تارات**) هذا هو **السبب الرابع** لأهمية تحقيق هذين الأصلين، فأكثرُ خوضِ الناس في مسائل الاعتقاد بالباطلِ.

والخوضُ فيها بالحق؛ يكون بالنظر الصحيح، والنقل الصحيح، والعقل الصريح، فالنظرُ ـ مثلاً ـ في أسماء الله وصفاته على أساس قواعد ونظريات فلسفية وخيالات؛ خوضٌ بالباطل.

لكن الخوض فيها من خلال التدبر لآيات الله تعالى الشرعية، وهي آيات القرآن، أو التدبر لآيات الله الكونية، أو التدبر لسُنَّة الرسول ﷺ، وبالنظر في كلام السلف الصالح؛ كلٌّ هذا من الخوض فيها بالحق.

أما الخوضُ في القضايا الغيبية بمجرد الفِكر من غير تعويل على الأسس الصحيحة، أو على أساس آراء المتفلسفة والمتكلمين؛ فهذا خوضٌ بالباطل.

وليس للإنسان أن يعول فيما يقوله في شأن الله، وفي شأن اليوم الآخر؛ على ما يتخيله، بل على ما جاء في الكتاب والسُّنَّة، فأكثرُ الناس خاض في هذا الميدان بالحق حيناً، وبالباطل أحياناً؛ كما يشهد به الواقع.

قوله: (**وما يعتري القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات**) هذا هو **السبب الخامس** لتحقيق هذين الأصلين.

والشبهة: ما يشتبه فيها الحق بالباطل، وقد تكون الشبهةُ عقليةً؛ كالنظريات التي يُدَّعى أنها معقولات، وهي: خيالات وأوهام.

أو: أدلةٌ نقليةٌ لا يصح بها الاستدلال على المطلوب، فلا يلزم من

صحة الدليل صحة الاستدلال؛ لأن من الناس من يستدل بالشيء على ما لا يدل عليه؛ فيكون غالطاً في الاستدلال.

فالشبهات تَرِدُ على القلوب ـ أحياناً ـ بوساوس الشيطان؛ فتورث شُكوكاً في القضايا العقدية، والمسائل الخبرية، و ـ أحياناً ـ تَرِدُ هذه الشبهات على القلب بما يلقيه بعضُ الجاهلين، وبعضُ المضلين من أقوال يتكلمون بها؛ فيقع هذا الكلام في القلب؛ فيثير قَلقاً وشبهةً تُكَدِّرُ صفو الإيمان.

لكن الإيمان إذا كان قوياً؛ فإنه يرد تلك الشبهة ويدفعها؛ إما بتصور فسادها، أو يدفعها بمجرد أنها تعارض الحق، فالشبهة يدفعُها المؤمن ـ تارة ـ بمعرفته وعلمه أنها باطلة، و ـ تارة ـ يردُّها بمجرد علمه بأنها تعارض الحق، فمجرد معارضتها للحق؛ دليل على بطلانها، كما إذا ورد حديث يعارض نصاً من نصوص القرآن ويناقضه؛ فإنك تعلم أن هذا غلطٌ وليس بصحيح؛ فإما أن يكون موضوعاً، أو يكون وهماً، مثل: الحديث الذي يدل على أن الله خلق الخلق في سبعة أيام(١) فقد نص العلماء على أن هذا الحديث وهمٌ؛ لأنه يعارض صريح القرآن في أن الله خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام.

إذاً؛ فورود الشبهات على القلوب يقتضي العناية بتحقيق هذين الأصلين؛ لأن العناية بهما مما تدفع به هذه الشبهات الواردة على القلوب، أما من فقد التحقيق العلمي، والتحقيق الإيماني؛ فإنه يتعرض لتأثير الشبهات على قلبه، حتى يضل بها، وتوقعه في أنواع الضلالات،

(١) وقد رواه مسلم (٢٧٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً، وقد ردَّه علي بن المديني، والبخاري، وابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، وغيرهم. انظر: «التاريخ الكبير» ١/٤١٣، و«الأسماء والصفات» ص٣٥٨، و«مجموع الفتاوى» ١٨/١٨، و«بغية المرتاد» ص٣٠٦، و«المنار المنيف» ص٧٨، و«تفسير ابن كثير» ١/٢١٨.
وقد دافع المعلمي عن الحديث، ووجَّهه في «الأنوار الكاشفة» ص١٨٨.

أما من عنده بصيرة في دينه، وعنده إيمان مشرق فإنه يدفع تلك الشبهات[(١)].

فهذه خمسة أسباب لأهمية هذا الموضوع، والسبب الخامس أخص من الثالث، فعطفُه على ما قبله مِن عطف الخاص على العام، والله الموفق.



(١) قال ابن القيم: «قال لي شيخ الاسلام رضي الله عنه ـ وقد جعلت أورد عليه إيراداً بعد إيراد ـ: لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل: السفنجة فيتشربها فلا ينضح إلا بها، ولكن اجعله؛ كالزجاجة المصمتة، تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها، فيراها بصفائه، ويدفعها بصلابته، وإلا فإذا أشربت قلبك كل شبهة تمر عليها صار مقراً للشبهات. أو كما قال، فما أعلم أني انتفعت بوصية في دفع الشبهات كانتفاعي بذلك». «مفتاح دار السعادة» ١/ ١٤٠.



الفروق بين التوحيد والصفات، والشرع والقدر

فالكلام في باب «التوحيد والصفات» هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في «الشرع والقدر» هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفياً وإثباتاً.

والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض، والحض والمنع، حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الأخير معروف عند العامة والخاصة، معروف عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في «كتاب الأيمان»، وكما ذكره المقسمون للكلام من أهل النظر والنحو والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان: خبر، وإنشاء، والخبرُ دائر بين النفي والإثباتِ، والإنشاءُ: أمر، أو نهي، أو إباحة.

الشرح

ذكر الشيخ في هذه الجملة الفرق بين الأصلينِ المتقدمَينِ المسؤول عنهما: (**التوحيد، والصفات**)، (**والشرع، والقدر**).

والفرق بينهما من وجوه:

الأول: الفرق بينهما من جهة نوع الكلام، فإن الكلام يقسمه أهل العلم من علماء النحو، والبيان، وكذلك الفقهاء إلى قسمين:

خبر، وإنشاء، أو: خبر، وطلب(١).

والخبر يدور على النفي والإثبات، نحو: «محمد قائم»، و«محمد ليس بقائم» وعلى التصديق والتكذيب، فإن الخبر؛ إما أن يكون صدقاً، أو كذباً، ولهذا يُعَرِّف أصحاب المعاني الخبر بأنه: «ما يحتمل الصدق والكذب لذاته»(٢).

ومعنى: «لذاته» أي: بقطع النظر عن قائله، فإذا نظرت إلى الكلام بقطع النظر عن الأدلة، وبقطع النظر عن القائل؛ تقول: «هذه الجملة تحتمل الصدق والكذب»، لكن الأخبار الصادقة التي يخبر بها الصادقون ـ وأعلى ذلك أخبار الله ﷻ ـ هي أخبار صادقة لا تحتمل الكذب، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

والطلبُ يدور على المحبة والبغض، وعلى الحض والمنع، نحو: «قم»، و«لا تقم».

والطلبُ له صيغ كثيرةٌ وأنواعٌ ليس هذا محَل ذكرها.

قوله: (نفياً وإثباتاً) أي: من حيث الغاية؛ فإن غايةَ الأمرِ الإثباتُ، وغايةَ النهيِ النفيُ، فقولك: «اذهب»، «اجلس»، ونحوه؛ غايته ومقصوده: حصول المطلوب، وهذا هو معنى الإثبات، وقولك: «لا تذهب»، «لا تجلس»، ونحوه؛ غايته ومقصوده: عدمٌ ونفيٌ، وبهذا يكون الطلب متضمناً للنفي والإثبات.

(١) «الفروق» للقرافي ١/ ٩٤، و«الإيضاح في علوم البلاغة» ص١٧، و«تلخيص المفتاح» ص٤٧، و«البحر المحيط في أصول الفقه» ٤/ ٢١٥، و«الإتقان في علوم القرآن» ٣/ ٢٢٥، و«شرح الكوكب المنير» ٢/ ٣٠٠، و«البلاغة العربية أسسها، وعلومها، وفنونها» ١/ ١٦٦.

(٢) «الإيضاح في علوم البلاغة» ص١٧، و«تلخيص المفتاح» ص٤٧، و«البلاغة العربية» ١/ ١٦٧.

قوله: (**والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض، والحض والمنع**) فهذا أمر جِبِلِّيٌّ في الإنسان، فالذي يقول لك مثلاً: «قمْ» لا تقول له: «صدقت»، أو «كذبت» والذي يقول لك: «فلانٌ مسافرٌ»، أو «فلانٌ لم يقدَمْ» تقول له: «صدقت»، أو «كذبت».

فممَّا فطر الله تعالى عليه عباده الفرق بين التصديق والتكذيب، والحب والبغض، والحض والمنع.

قوله: (**كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان**) جَمْعُ يمينٍ؛ وهو: القَسَم؛ فالفقهاء ذكروا في هذا الكتاب: أن الكلام ينقسم إلى: خبر وطلب؛ لأنهم يقسمون اليمين إلى: يمين مكفَّرة، ويمينٍ غير مكفَّرة.

واليمين المكفرة؛ هي: التي تدخلها الكفارة، وغير المكفرة؛ هي: التي لا تدخلها الكفارة[1]، فالحلفُ على المستقبل على فعل، أو ترْك، هذا هو «الإنشاء»، والحلف على أمر واقع؛ هو «الخبر».

فاليمين المكفَّرة؛ هي: الحلف على مستقبَلٍ؛ كأن يقول قائل: «والله لأفعلنَّ كذا»، أو: «والله لا أفعلُ كذا»؛ فإنْ حَنِثَ؛ بأنْ حصل خلافُ ما حلف عليه؛ وجبتْ عليه الكفارةُ، وإن تحقق ما حلف على فعله، أو تَرَكَ ما حلف على تركه؛ كان باراً بيمينه، ولا كفارةَ عليه.

وأما الحلف على أمر واقع؛ فهو اليمين التي لا تدخلها الكفَّارة؛ لأنها إن كانت صدقاً؛ فلا موجب للكفارة، وإن كانت كذباً؛ فالكذب لا تمحوه الكفارة؛ بل لا تمحوه إلا التوبة إلى الله تعالى.

والمقصود: أن الكلام في «التوحيد، والصفات» من باب «الخبرِ»،

---

(١) «الحاوي الكبير» ١٥/٢٦٦، و«بداية المجتهد» ١/٤٠٩، و«المحرر» ٣/١٩، و«الشرح الكبير» ٢٧/٤٧٠.

والكلامُ في «الشرع، والقدر» من باب «الطلب»، وإيضاح هذا: أنَّ العباراتِ التي يعبَّر بها عن مسائل التوحيد والأسماء والصفات؛ خبريةٌ، كجمل سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد].

وقوله ﷺ: «**ينزل ربنا إلى سماء الدنيا**» الحديثَ[1]، وقوله ﷺ: «**لله أشد فرحاً بتوبة عبده من الرجل براحلته**»[2]، وقوله ﷺ: «**يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة**»[3]، ونحوها.

حتى العبارات التي يتكلم بها الإنسان إذا أراد أن يخبر عن الله تعالى؛ فإن كلامه هذا خبرٌ؛ كقوله: «اللهُ تعالى عظيمٌ»، «اللهُ تعالى فوقَ عرشه»، «اللهُ تعالى ليس حَالّاً في مخلوقاته» إلخ.

حتى الأقوال الأخرى المردودة؛ كقول المبتدعة: «إن اللهَ جسمٌ»، أو: «ليس بجسم»، ونحوها من الألفاظ التي لا يصح إطلاقها نفياً ولا إثباتاً، وكقول بعض المبتدعة: «إن الله تعالى لا ينزل إلى السماء الدنيا»، أو: «لا يجيءُ يوم القيامة، وإنما يجيءُ أمره»، فكل هذا من باب «الخبر».

وأما الكلام في «الشرع والقدر»؛ فهو من باب «الطلبِ»، والواقعُ أن الذي من باب «الطلب» هو «الشرع»، فالكلام فيه شيء من التجوز، أو التغليبِ: تغليبِ الشرع على القدر.

وبيْن الشرع والقدر ارتباطٌ وثيق؛ لأن كُلاً منهما متعلق بأفعال

(١) رواه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) رواه مسلم (٢٧٤٦) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما.
(٣) رواه البخاري (٢٨٢٦)، ومسلم (١٨٩٠) ـ واللفظ له ـ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

المكلفينَ، فكل ما وقع من أفعال المكلفين فإنه بقدر الله تعالى، وكلها يتعلق بها الشرع؛ لأن أفعال المكلفين؛ إما طاعة، أو معصية، أو مباحة.

فالذي نصوصه من باب «الطلب» هو «الشرع»، وأما نصوص «القدر»؛ فهي من باب «الخبر» لما تقدم(١): أن الإيمان بالقدر هو من الإيمان بالله تعالى؛ لأن الإيمان بالقدر هو الإيمان بعلم الله تعالى السابق، وكتابته لمقادير الأشياء، والإيمان بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، والإيمان بعموم خلقه تعالى، وهذا كلُّه من الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

وأما «الشرع»؛ فهو الأوامر والنواهي، وهو دين الله تعالى الذي جعله لعباده يسيرون عليه، فالكلام فيه من باب «الطلب»، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [البقرة]، وقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ الآية [النساء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

وقد يأتي الكلام بصورة «الخبر»؛ ومعناه: «الأمر»، كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ الآية [النساء: ٥٨].



(١) ص٤٣.

وإذا كان كذلك؛ فلا بُدَّ للعبدِ أنْ يثبتَ لله ما يجبُ إثباتُه له من صفاتِ الكمالِ، وينفي عنه ما يجبُ نفيه عنه مما يضاد هذه الحال.

ولا بُدَّ له في أحكامه مِن أنْ يثبتَ خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمالَ قدرتِه، وعمومَ مشيئته، ويثبت أمرَه المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدَره إيماناً خالياً من الزلل.

الشَّرح

قوله: (**وإذا كان كذلك**) أي: إذا كان الأمر أن الكلام في «التوحيد، والصفات» من باب «الخبر»، والكلام في «الشرع، والقدر» من باب «الطلب»؛ فلا بد للعبد.. إلخ.

الفرق الثاني بين الأصلينِ المتقدمينِ في **قوله:** (**فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب** ـ إلى قوله ـ **خالياً من الزلل**)؛ وهو: الفرق بينهما مِن جهةِ ما يجبُ على العبد فيهما.

فالواجب على العبد في توحيد الصفات: أن يثبت لله ما يجب إثباته من صفات الكمال، وينفي ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال.

ويجب على العبد في الشرع والقدر: أن يثبت أحكام الله الكونية والشرعية؛ فيثبت خَلْقَ اللهِ وأمرَه، ولهذا **قال الشيخ:** (**ولا بد له في أحكامه..**).

وأحكام الله تعالى نوعان: أحكام شرعية، وأحكام كونية، وهذا التقسيم من جنس تقسيم الإرادة، والأمر، والقضاء، والكتابة، والإذْن، والجَعْل، والكلمات، والبعث، والإرسال، والتحريم: إلى شرعي، وكوني[(١)].

---

(١) انظر: ص٥٣ حاشية رقم (٢).

ومن شواهد الحكم الكوني؛ قوله ﷻ: ﴿وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَٱصۡبِرۡ حَتَّىٰ يَحۡكُمَ ٱللَّهُۚ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ١٠٩﴾ [يونس]، وقوله تعالى عن يعقوب عليه السلام: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُۖ وَعَلَيۡهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ٦٧﴾ [يوسف]، وقوله تعالى: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّۗ﴾ [الأنبياء: ١١٢].

ومن شواهد الحكم الشرعي؛ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِۖ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٤٠﴾ [يوسف].

قوله: (**ولا بدَّ له في أحكامه من أن يثبت: خلقه، وأمره**) إثباتُ الخلق يتضمنُ الإيمانَ بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه تعالى على كل شيء قدير، وهذا معنى **قول الشيخ:** (**فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته**)؛ فالشيخ رحمه الله تعالى عبر عن الأصل الثاني بـ«الأحكام».

قوله: (**ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل**) أي: والمتضمن بيان ما يسخطه، فإن الله تعالى بيَّن لنبيه ﷺ ما يحبه ويرضاه من الأقوال والأعمال، وبيَّن ما يسخطه ويبغضه من الأقوال والأعمال، ففيه شيء من الاكتفاء بالمذكور عن غيره لدلالته عليه.

قوله: (**ويؤمن بشرعه وقدره؛ إيماناً خالياً من الزلل**) أي: مَن أثبتَ الخلْقَ كلَّه لله، وقال: «إنَّ اللهَ خالقُ كلِّ شيء»، ويَدخلُ في هذا أفعال العباد، وآمن مع ذلك بشرع الله تعالى، وأنه أمر عباده ونهاهم؛ فقد حقق الإيمان بالشرع، والقدر.

۞ ۞ ۞

وهذا يتضمنُ التوحيدَ في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيدُ في القصد والإرادة والعملِ، والأولُ يتضمنُ التوحيدَ في العلم والقول، كما دلت على ذلك سورةُ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، ودلت على الآخَر سورةُ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وغير ذلك.

الشَّرْح

وقوله: (**وهذا يتضمن التوحيد في عبادته..**) إلخ، هذا هو **الفرق الثالث** بين الأصلين؛ وهو: الفرق بينهما مِن حيث تضمنُهما لنوعي التوحيد.

قوله: (**وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل**) أي: أن الإيمان بالشرع والقدر يتضمن: «التوحيد في العبادةِ»، والتوحيدُ في العبادة له اسم آخر؛ وهو: (**التوحيد في القصد والإرادة والعمل**)، ويعبر عن هذا النوع: بـ«التوحيد الطلبي»؛ لأنَّ نصوصَه طلبيةٌ.

قوله: (**والأول يتضمن التوحيد في العلم، والقول**) أي: الأصل الأول، وهو: «التوحيد والصفات»؛ يتضمن التوحيد في العلم، والقول، ويعبر عن هذا النوع: بـ«التوحيد في المعرفة والإثبات»، أو: «التوحيد العلمي الخبري»؛ لأنَّ نصوصَه أخبارٌ.

وهذا الكلامُ يتضمنُ تقسيمَ التوحيدِ إلى هذين القسمَيْنِ[(١)]، والمشهور أن التوحيد ثلاثة أقسام: «توحيد الربوبية»، و«توحيد الإلهية»،

---

(١) «مدارج السالكين» ٣/ ٤١٧، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» ص٩٣، و«بدائع الفوائد» ١/ ٢٤٣.

و«توحيد الأسماء والصفات»[(١)].

ولا مشاحة بين التقسيمين، ولا منافاة بينهما؛ بل هما طريقتان مآلهما إلى شيء واحد، فإفراد الله تعالى في العبادة وفي القصد والإرادة والعمل؛ هو: «توحيد الإلهية»، وإفراد الله تعالى في الأمور الاعتقادية العلمية القولية؛ هو: «توحيد الربوبية»، و«توحيد الأسماء والصفات».

وهذه الأقسام مترابطة، فالتوحيد في العلم والقول؛ يستلزم التوحيد في العبادةِ، والتوحيدُ في العبادة يتضمن التوحيد في العلم والقول.

فالربُّ المالك لكل شيء، الخالقُ لكل شيء، القادرُ على كل شيء، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، الموصوفُ بصفات الكمال؛ هو المستحقُ للعبادة؛ فهذا معنى الاستلزام.

والإله المستحق للعبادة؛ هو: النافعُ، الضار، المعطي، المانع، الفعَّال لما يريد، وهذا معنى تضمن «توحيد العبادة» لـ«توحيد الربوبية»، و«توحيد الأسماء والصفات».

وبعضُ أهل الأهواء والأغراض يستنكرون هذا التقسيم، ويقولون: «إنه بدعة»!، وهذا مغالطة؛ فإنه إذا كان هذا التقسيمُ بدعةً؛ فكلُّ ما جاء به العلماء من تقسيمات لمسائل العلمِ، وتبويبٍ، وبيانِ أسماءٍ للأحكام؛ كلُّه بدعة!.

وهذه الأحكام كانت معلومة في عهد النبي ﷺ في الحقيقة، ولكن الأسماء والمصطلحات ليست موجودة، فأنواعُ التوحيد موجودةٌ كلُّها في القرآن وفي السُّنَّة، لكن هذا الاصطلاح؛ وهو: أن التوحيد ينقسم إلى كذا وكذا، والتعبير عنه بهذه العبارات؛ هذا هو الجديد، وهذا من طبيعة نشأة العلوم، وتصنيف المسائل، وتقسيم المعاني، فمن يقول: «إنه بدعة»؛ فهو مُبطلٌ مغالطٌ.

---

(١) انظر: كتاب: «المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التوحيد».

حتى الذين يقولون مثل هذا الكلام عندهم تقسيم للتوحيد؛ كالأشاعرة عندهم أن التوحيد ينقسم إلى: «توحيد في الذات»، و«توحيد في الصفات»، و«توحيد الأفعال»، والصوفية عندهم، «توحيد العامة»، و«توحيد الخاصة»، و«توحيد خاصة الخاصة»[(١)].

والتوحيد في الأصل؛ هو: «جعل الشيء واحداً»[(٢)]، وهو في حق الله تعالى: «اعتقاد أنه واحد لا شريك له في أفعاله؛ كالخلق، والرَّزق، والتدبير، والإحياء، والإماتة»، وإفراده بهذا المعنى؛ هو معنى: «توحيد الربوبية».

ولا بُدَّ ـ أيضاً ـ من اعتقاد تفرده بما لَه من الأسماء والصفات، فلا شريك له ولا شبيه؛ وهذا هو: «توحيد الأسماء والصفات».

كما أنه لا بُدَّ من الإيمان بتفرده باستحقاق الإلهية، وتخصيصه مع ذلك بالعبادة، وذلك بعبادته وحده لا شريك له، وهذا هو: «توحيد الإلهية»، أو: «توحيد العبادة»، فلا بدَّ من توحيده تعالى في ربوبيته، وإلٰهيته، وأسمائه وصفاته.

والمشركون الذين واجهتهم الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بالدعوة كانوا مشركين في «العبادة»، أو «الإلهية»، أما في «الربوبية»؛ فلم يكونوا مشركين، ومن أجل ذلك قال العلماء: «إن التوحيد الذي فيه الخصومة بين الرسل والكفار من أممهم؛ هو: توحيد العبادة»[(٣)]؛ ولهذا كلُّ رسول كان يقول لقومه: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]؛ لأنهم كانوا

---

(١) سيأتي كلامٌ للمؤلف في تقسيم بعض الطوائف للتوحيد في: ص٥٠٦، وانظر: «مجموع الفتاوى» ٤/ ١٥٠، و«درء التعارض» ١/ ٢٢٥، و«مدارج السالكين» ٣/ ٤١٥، و«الكافية الشافية» ص١٧٠.

(٢) «القاموس المحيط» ص٤١٤.

(٣) «مجموع الفتاوى» ٣/ ١٠١، و«درء التعارض» ١/ ٢٦٦، و«تيسير العزيز الحميد» ١/ ١٦٣.

مقرين بربوبية الله تعالى في الجملة، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧].

ولهذا احتج الله ﷻ عليهم فيما أنكروه بما أقروا به، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ الآية [البقرة]، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس].

فبمراعاة هذا التقسيم للتوحيد؛ نفرق بين من ينكر الكلَّ، مثل: الملاحدة الجاحدين للخالق، فهؤلاء ينكرون التوحيد كلَّه؛ لأن من أنكر وجود الخالق؛ لم يبق معه شيء من الإيمان.

أما المشركون ـ وهم غالب الأمم ـ؛ فعندهم شيء من الإيمان، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف]، فعندهم إيمانٌ، ولكنه إيمان لا يكفي للدخول في الإسلام، ولا يكفي للنجاة من العذاب، فشرط ذلك: شهادة أن لا إله إلا الله.

ومعنى «الإله» ـ كما تقدم[(١)] ـ: «المعبود». والإله الحق؛ هو الله تعالى، فلا معبود بحق إلا الله تعالى، وكل معبود سواه؛ فهو باطل، فالتوحيد لا يتحقق إلا بشهادة أن لا إله إلا الله، ولهذا كانت هذه الشهادة؛ هي: أصل دين الرسل من أولهم إلى آخرهم.

هذا ما يتعلق بتقسيم التوحيد بمناسبة **قول الشيخ** رحمه الله: (**وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده**) إلخ.

قوله: (**كما دلت على ذلك سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾**) أي: دلت

---

(١) ص٣٩.

على التوحيد في العلم والقولِ؛ سورةُ: (﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾).

قوله: (**ودلت على الآخر سورةُ ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾**) أي: ودلت على التوحيد في العبادة، والتوحيد في القصد والإرادة والعمل؛ سورةُ (﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾).

فسورةُ (﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾) دلت على التوحيد في العلم والقولِ نصاً، وسورةُ (﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾) دلت على توحيد العبادةِ نصاً.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ إلى آخر السورة، هذا خطاب لجميع الكفار بإعلان البراءة منهم، ومن عبادتهم، ومن معبوداتهم، وإعلان أن العبادة لله وحده لا شريك له، وهذا هو «توحيد العبادة».

وأما سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾؛ ففيها الإخبار بأن الله تعالى؛ هو: الأحد، الصمد، فاسمه «الأحد»؛ يدل على أنه واحد لا شريك له، ولا شبيه له في ذاته، وفي صفاته، وأسمائه، وأفعاله.

واسمه «الصمد» فُسِّر بأنه: «الذي لا يأكل ولا يشرب»؛ لأنه الغني، وفُسِّر بأنه: «السيدُ الكاملُ في سؤدده، وفي غناه، وفي حكمته، وفي علمه»، وأنه: «الذي تصمد إليه الخلائق في حوائجها»[(١)].

وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ فيه رد على اليهود، والنصارى، والمشركين الذين نسبوا إليه الولد.

وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ لأنه الأول الذي ليس قبله شيء، فلا بداية لوجوده، أما المولود؛ فيكون موجوداً بعد العدم. وفي هذا النفي تأكيدٌ لأحديته، وصمديته.

وقوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ أي: لم يكن أحدٌ

(١) «تفسير الطبري» ٢٤/ ٧٣١ ـ ٧٣٦، و«تفسير ابن كثير» ٨/ ٥٢٨.

مِثلاً له سبحانه، فهي تشبه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

قوله: (**وهما سورتا الإخلاص**) لأنهما مشتملتان على التوحيد الخالص فهما مُخْلَصَتان لأصل الدين بكلِّ معانيه.

قوله: (**وبهما كان يقرأ ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر**(١)**، وركعتي الطواف**(٢)**، وغير ذلك**) كالوتر(٣)، وفي سُنَّة المغرب(٤)، وفي ذلك افتتاح لِلَّيل والنهار، واختتام لِلَّيل والنهار بالتوحيد بتلاوة هاتين السورتين(٥).

وبهذا تنتهي المقدمة، وقد اشتملت على: سبب التأليف، وذكر الموضوع الذي فيه الكلام والبحث، وعلى الأسباب المقتضية لتحقيق هذين الأصلين، وعلى الفروق بين الأصلين: من حيث نوع الكلام، ومن جهة ما يجب على العبد فيه، ومن حيث تضمنُها لنوعي التوحيد.

وبعد هذه المقدمة يأتي الشروع في الكلام على الأصل الأول، والله الموفق.



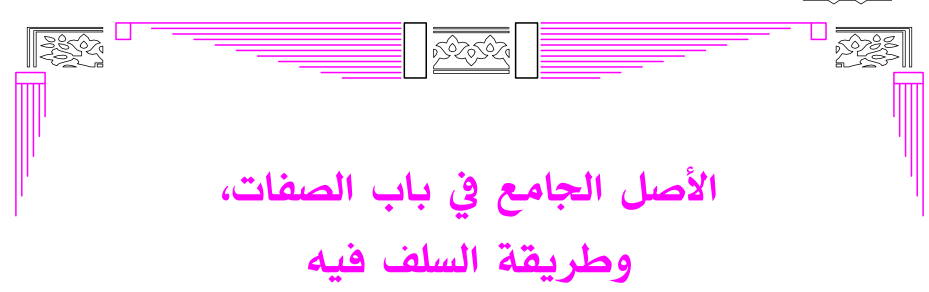
(١) رواه مسلم (٧٢٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم (١٢١٨) من قول محمد بن علي بن حسين رحمه الله، وليس مرفوعاً، وانظر: «الفصل للوصل المدرج في النقل» ٢/ ٦٣٩.

(٣) رواه أحمد ٣/ ٤٠٦، والنسائي ٣/ ٢٣٥، وصححه ابن حبان (٢٤٣٦)، والنووي في «خلاصة الأحكام» ١/ ٥٥٦، والعراقي في «المغني عن حمل الأسفار» ١/ ٥٢٨، من حديث أُبي بن كعب رضي الله عنه.

(٤) رواه أحمد ٢/ ٢٤، والنسائي ٢/ ١٧٠ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وجاء أيضاً من حديث جماعة من الصحابة، انظر: «تخريج أحاديث القراءة في سُنَّة الفجر».

(٥) «زاد المعاد» ١/ ٣١٦، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» ص٩٤، و«بدائع الفوائد» ١/ ٢٤٤.



الأصل الجامع في باب الصفات، وطريقة السلف فيه

فأمَّا الأول؛ وهو: «التوحيد في الصفات»؛ فالأصل في هذا الباب: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسُلُه نفياً وإثباتاً، فيثبت لله ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه.



قوله: (**فالأصل في هذا الباب..**) أي: الحكم الواجب في مسائل هذا الباب.

قوله: (**أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسُلُه نفياً وإثباتاً، فيثبت لله ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه**) هذه القاعدة في هذا الباب، وهذا هو تحقيق الإيمان بالله، وبكتابه، ورسله، فمِن الإيمان بالله، وكتبه، ورسله: الإيمانُ بما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، فهذا داخل في مثل قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨].

ولهذا قال الإمام أحمد: «لا يُوصف الله إلا بما وصفَ به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يُتَجاوز القرآن والحديث»[١]، وقال نعيم بن حماد: «مَن شبه الله بخلقه؛ فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه؛

---

(١) «الفتوى الحموية» ص٢٧١، و«جامع المسائل» ٣/ ١٩٥.

فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ تشبيهاً»[(١)].

فمن جحد ما وصف الله به نفسه؛ فقد كفر؛ لأنه مكذبٌ لما أخبر الله به عن نفسه وأخبر به عنه رسوله، ومن شبَّه الله بخلقه؛ فقد كفر؛ لأنه مخالف لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

ومن وصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه؛ فإنه قائلٌ على الله تعالى بلا علم، وممَّا حرمه الله تعالى على عباده: القول عليه من غير علم، وممَّا يأمر به الشيطان: القول على الله بغير علم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة]، وهذا معنى قولنا: «إنَّ أسماءَ الله تعالى وصفاته توقيفيةٌ»، يعني: يوقف فيها مع النصوص، فما دلت النصوص على ثبوته؛ أثبتناه، وما دلت على نفيه؛ نفيناه، وما سكتت عنه؛ سكتنا عنه؛ فلا نثبته، ولا ننفيه، فمن أثبت شيئاً أو نفاه بغير دليل؛ فهو قائلٌ على الله بغير علم، فالأمور ثلاثة:

١ ـ ما دلت النصوص على إثباته؛ وجب إثباته.

٢ ـ وما دلت على نفيه؛ وجب نفيه.

٣ ـ وما لم تدل على إثباته أو نفيه؛ وجب الإمساك عنه، فممَّا يجب

(١) «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» ٣/٨٧، و«تاريخ دمشق» ٦٢/١٦٣، و«العلو» ٢/١٠٩٣.

ونعيم بن حماد؛ هو: الخزاعي، الإمام، العلامة، صاحب التصانيف، كان صلباً في السُّنَّة، شديداً على الجهمية، روى عن عبد الله بن المبارك والفضيل بن عياض، وسفيان بن عيينة، وغيرهم. وروى عنه يحيى بن معين، والبخاري، وأبو داود، وغيرهم. قال الخطيب البغدادي: «إن أول من جمع المسند وصنفه نعيم». توفي عام ٢٢٩هـ. «سير أعلام النبلاء» ١٠/٥٩٥.

إثباته له تعالى: الحياة، والسمع، والبصر، والاستواء على العرش، والمحبة، والغضب؛ ومن أسمائه: الصمد، الحي، القيوم، العلي، كما سيأتي[(١)].

ومن الأمور التي يجب نفيها عنه؛ ما نفاه عن نفسه من: النوم، والسِّنَة، والأَوْد[(٢)]، واللغوب، والنسيان، والصاحبة، والولد، وغيرها.

وكذلك مما يجب نفيه عنه فيما يُثْبتُ له: مماثلة المخلوقات، فنثبتُ له ما أثبته لنفسه مع نفي مماثلته لخلقه.

وأما ما لم تدل النصوص على إثباته ولا على نفيه؛ فنُمسِك عنه نفياً وإثباتاً، مثل: الأُذُنِ، فالسمعُ ثابتٌ له تعالى بالسمع والعقل، أما الأذن؛ فيجب الإمساك عنها نفياً وإثباتاً.

وكذلك أصابع القدمين، فيثبت لله سبحانه صفة القدمين، ويمسك عن أصابعهما نفياً وإثباتاً، وأما الأصابع التي جاءت بها النصوص؛ فهي أصابع اليد، كما في حديث: «**إن الله يمسك السمٰوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، والخلائق على إصبع ثم يقول: أنا الملك**»[(٣)].

ويبين ذلك: دلالة الكتاب والسُّنَّة على أن الله تعالى يأخذ السمٰوات والأرض بيديه، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقال النبي ﷺ: «**يأخذ الله ﷻ سمٰواته وأراضيه بيديه، فيقول: أنا الله، أنا الملك**»[(٤)].

(١) ص١٠٢.

(٢) قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ أي: لا يشق عليه، ولا يثقله. «تفسير الطبري» ٤/ ٥٤٢.

(٣) رواه البخاري (٧٤١٤)، ومسلم (٢٧٨٦) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) رواه مسلم (٢٧٨٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وقد عُلِم أنَّ طريقةَ سلفِ الأمةِ وأئمتِها: إثباتُ ما أثبته من الصفات من غير تكييف، ولا تمثيل، ومن غير تحريف، ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه ـ مع ما أثبته من الصفات ـ من غير إلحاد، لا في أسمائه، ولا في آياته، فإن الله ذمَّ الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ [فصلت].

فطريقتهم تتضمنُ إثباتَ الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات: إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد للتشبيه، والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد، والتعطيل.

الشَّرح

طريقة سلف الأمة وأئمتها هي ما تقدم تقريره في الأصل الواجب في هذا الباب[1]؛ وهي: إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونفي ما نفاه عن نفسه، وما نفاه عنه رسوله ﷺ من غير إلحاد في أسمائه، ولا في آياته، فطريقتهم؛ هي: الصراط المستقيم، وهي: الحق الذي دل عليه السمع، والعقل.

---

(١) ص٧٢.

فإن العقل والفطرة كليهما يقتضي أن الله تعالى مستحقٌ لكلِّ كمال، ومستحق لتنزيهه عن كلِّ نقص، فإذا كان المخلوق يوصف بالكمالات؛ فالله سبحانه أحق بالكمال، فـ«**كلُّ كمال يوصف به المخلوق لا نقص فيه؛ فالخالق أولى به، وكلُّ نقص ينزه عنه المخلوق؛ فالخالق أولى بالتنزيه عنه**»؛ فهو تعالى أحقُّ بكلِّ كمالٍ، وأحقُّ بالتنزيه عن كلِّ نقص.

وقد دل السمع على ذلك، فقد جاء بإثبات الأسماء الحسنى، والصفات العلى لله تعالى إجمالاً وتفصيلاً، وجاء بتنزيهه تعالى عن النقائص والعيوب، وعن مماثلة المخلوقات.

إذاً؛ فطريقةُ سلف الأمة مستمدةٌ من الكتاب والسُّنَّة، فهم يعتمدون في هذا الباب على كتاب الله تعالى، وسُنَّة رسوله ﷺ، وما جاء في الكتاب والسُّنَّة؛ هو موجَب العقل والفطرة؛ فالعقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، ولا يعارضه.

وطريقةُ سلفِ الأمة وأئمتِها طريقةٌ مثلى، ووسط بين مذاهب الناس، فإن الناس اضطربوا في «باب الأسماء والصفات»، وصاروا فرقاً متناقضة متفرقة، وأهل السُّنَّة والجماعة هم الوسط بين أهل الإفراط والتفريط، والغلو والتقصير[1].

فأهلُ التعطيل أفرطوا في التنزيه، وفرَّطوا في الإثبات؛ وهم: الجهمية، ومَن تبعهم.

وأهل التشبيه أفرطوا في الإثبات، وفرَّطوا في التنزيه، فلم ينزهوا الله تعالى عن مماثلة المخلوقات.

وأهل السُّنَّة والجماعة توسطوا، فلا إفراط ولا تفريط، ولذلك أثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ؛ إثباتاً بلا تشبيه،

(١) «العقيدة الواسطية» ص١٤٦.

فخالفوا المعطلة والمشبهة، حيث أثبتوا إثباتاً بلا تشبيه، ونزهوا الله عن جميع النقائص والعيوب، فخالفوا الطائفتين.

وبرئ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة من البدع التي وقع فيها غيرهم في كلام الله تعالى، وفي كلام رسوله ﷺ، وفي أسماء الله وصفاته، فلا تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل، ولا إلحاد، فهذه خمسةُ معانٍ باطلةٌ ومنكرةٌ.

أما أهل الضلال؛ فهم بين: معطلٍ، وممثلٍ، ومحرِّفٍ، ومفوِّضٍ، والكل ملحد في أسماء الله، وفي آياته.

قوله: (**سلف الأمة وأئمتها**) أصل السلف: «مَن يتقدم غيره»[(١)]، ولا سيما من تقدم قومه أو جنسه؛ فإنه يكون سلفاً لهم، فسلفُ الكفار: مَن تقدم منهم، وسلفُ الأخيار: مَن تقدم منهم؛ فسلفُ هذه الأمةِ: صدرُها. وأصدقُ من تنطبق عليه هذه الكلمة: الصحابة، فإنهم سلفُ هذه الأمة: الوسطُ الخِيارُ.

والسلفُ والخلفُ من الأمور النسبية، فكلُّ من تقدم غيره وجنسه؛ يكون سلفاً، فالصحابة سلف الأمة على الإطلاق، ولكن التابعون وتابعوهم؛ هم سلف لمن جاء بعدهم، فالسَّلفيُّ حينئذٍ؛ هو: المقتفي للسلف الصالح، والمهتدي بهديهم.

وهذه الأمة لها أئمة وعامة؛ فالأئمة؛ هم: العلماء العاملون، وقد اجتمعت أوصاف الإمامة في الخلفاء الراشدين ﵃؛ فإنهم أئمة في العلم، وفي العمل، وفي الولاية.

ولكن المراد هنا: الأئمة في العلم والدين، وعطفُ الأئمةِ على السلف؛ مِن عطف الخاص على العام.

(١) «معجم مقاييس اللغة» ٣/ ٩٥.

قوله: (**من غير تكييف**) التكييفُ مأخوذ من الكيفية؛ وهي: «هيئة الشيء التي هو عليها»، ويستفهم عن الحال بـ«كيف»[(١)]، فالتكييف: تحديد كُنْهِ الصفة، أو السؤال عنها بـ«كيف»؛ لأن السائل عنها بـ«كيف» يريدُ تحديدَها وبيانَ كُنهِها، فصفاتُ الله سبحانه لا يجوز تكييفها والتعرض لكيفيتها، ولا السؤال عن ذلك.

والتكييفُ هو الذي نصَّ العلماء على نفيه ونفي العلم بالكيفية، وقالوا في نصوص الصفات: «تُمَرُّ كما جاءت بلا كيف»[(٢)]؛ أي: دون السؤال عن كيفيتها، ودون تكييف لها.

وقال الأئمة في الاستواء ونحوه: «الاستواء معلوم ـ أو: غير مجهول ـ والكيف مجهول»[(٣)].

فالكيفية لا يجوز للعبد التعرض لها، ولكن صفات الله تعالى لها كيفية لا نعلمها، فأهل السُّنَّة لا ينفون الكيفية، ولكن ينفون التكييف، فهم ينفون العلم بالكيفية، فلا يعلم كيف هو إلا هو، ولا يعلم كيفية صفاته إلا هو.

قوله: (**ولا تمثيل**) التمثيل: مأخوذ من «المِثل»، وهو: «النظير»[(٤)]، فالتمثيل؛ هو: «الحكم على الشيء بأنه مِثلٌ لشيء آخر»، والمراد بالتمثيل هنا: «تمثيل الخالق بالمخلوق، أو: تمثيل المخلوق بالخالق».

---

(١) «معجم مقاييس اللغة» ٥/ ١٥٠.

(٢) «جامع الترمذي» ٢/ ٤٣، و«شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» ٣/ ٥٨٢.

(٣) «الرد على الجهمية» للدارمي ص٦٦، و«شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» ٣/ ٤٤١، ٤٤٢، و«عقيدة السلف أصحاب الحديث» ص٣٧ ـ ٤٠، و«الأسماء والصفات» ص٣٧٩، و«شرح حديث النزول» ص١٣٢، وانظر: «الأثر المشهور عن الإمام مالك في صفة الاستواء».

(٤) «معجم مقاييس اللغة» ٥/ ٢٩٦.

والتشبيهُ الذي قامت الأدلة على نفيه وإبطاله؛ هو: «وصف الخالق بخصائص المخلوق، أو: وصف المخلوق بخصائص الخالق».

وهذا المقام اضطرب فيه الناس، ونشأ عنه ما نشأ من التعطيل[(١)]، فإن المعطلة قالوا: «إنَّ إثباتَ الصفات لله تعالى تشبيهٌ»، فأوجب لهم هذا أن ينفوا الصفات؛ لأنهم قالوا: «إن المخلوقات توصف بهذه الصفات، فلو أثبتنا لله الصفات؛ للزم من ذلك التمثيل»؛ فنفوها، هذه هي شبهتهم.

ولكن التشبيه الذي ورد نفيه وإبطاله في النصوص؛ هو: وصف الله بخصائص المخلوق، أو: العكس، فـ«العِلمُ» ليس من خصائص الخالق، فإن المخلوق يوصف بـ«العلم» أيضاً، وهكذا «السمع»، «والبصر»، ونحوها، فمطلقُ «العلم»، و«السمع»، و«البصر» ـ مَثلاً ـ معانٍ مشتركةٌ في اللفظ والمعنى.

فاللهُ تعالى يوصف بـ«العلم» حقيقة، لكنِ «العلم» المختص به ﷻ، والمخلوقُ يوصف بـ«العلم» حقيقة، لكنِ المناسب له، فوصف المخلوق حينئذٍ بـ«العلم»؛ ليس فيه تشبيهُ المخلوق بالخالق، ووصف الخالق بـ«العلم» ـ مَثلاً ـ ليس فيه تشبيه الخالق بالمخلوق.

فـ«العلمُ» المحدَث المحدود؛ هو من خصائص المخلوقِ، والعلمُ الأزلي، المحيط بكل شيء، الذي لا تبلغ العقول كنهه ولا مداه؛ هو من خصائص الخالق.

فمن قال: «إن المخلوق يعلم الغيب»؛ فقد شبَّه المخلوقَ بالخالقِ، فالقدريةُ الغلاةُ وقعوا في ضرب من التشبيه في قولهم: «إنه تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها»؛ وهو: تشبيه الخالق بالمخلوق.

---

(١) «الصفدية» ص١٢٩.

وقول اليهود: «يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ»[(١)] من تشبيه الخالق بالمخلوق؛ لأنهم وصفوا الله بخصائص المخلوق، فاليهودُ بهذا القول مشبهةٌ، وكذا قولهم: «إن الله لما خلق السمٰوات والأرض استراح»[(٢)]، فيه تشبيه للخالق بالمخلوق.

وأما قول النصارى: «إنَّ عيسى ابنُ الله»[(٣)]، ففيه تشبيه الخالق بالمخلوق من وجه، وذلك بنسبة الولد إليه، وفيه ـ أيضاً ـ تشبيه المخلوق بالخالق حيث ألَّهُوا المسيح، فالنصارى وقعوا بهذا في نوعَي التشبيه.

والمشركون الذين عبدوا مع الله تعالى سِواه؛ وقعوا في تشبيه المخلوق بالخالق، فهذا هو التمثيل الذي يجب نفيه، وبرئ منه مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

والتكييف والتمثيل بينهما تلازم، فكلُّ مَن كيَّف صفاتِ الله تعالى؛ فقد شبه الله بخلقه.

وتمثيل الخالق بالمخلوق يستلزم التكييف، وتمثيل المخلوق بالخالق قد يتضمن التكييف.

قوله: (**ومن غير تحريف**) التحريف: مأخوذ من الحَرْف، بمعنى: الطرف[(٤)]، ففيه تغييرٌ ومَيلٌ، وهو في الاصطلاح: «تغيير كلام الله، أو كلام رسوله عن وجهه لفظاً أو معنى»، وهذا التغيير فيه جنوح عن الصواب والحق، فكان فيه انحراف عن الوسطية والعدل، فالتحريف والانحراف بينهما تقارب من حيث اللفظ، ومن حيث المعنى.

---

(١) ذكره الله تعالى عنهم: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ﴾ [المائدة: ٦٤].

(٢) رواه الطبري ٢٠/ ٣٨٢، والحاكم ٢/ ٥٤٣ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً، وقال: «صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، وتعقبه الذهبي بقوله: «أبو سعد البقال، قال ابن معين: لا يكتب حديثه».

(٣) ذكره الله تعالى عنهم: ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِۖ﴾ [التوبة: ٣٠].

(٤) «القاموس المحيط» ص١٠٣٢.

والتحريف يكون للألفاظ، ويكون للمعاني، والأغلب إطلاقه على تغييرِ المعنى. وتغييرُ اللفظ يكون بالزيادة والنقص.

ومن أمثلة التحريف اللفظي ما يروى عن بعض الجهمية أنه طلب من أحد القراء أن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] بنصب لفظ الجلالة ـ؛ لأنه حينئذٍ لا يكون في الآية دلالة على تكَلُّمِ الله تعالى، وإنما فيها أن موسى كلَّم الله تعالى، وكونُ العبدِ يكلمُ ربَّه؛ لا ينكره أحد، فكلُّ عبد يدعو ربه ﷻ، كما قال ﷺ: «**إن أحدكم إذا قام في صلاته؛ فإنه يناجي ربه**»[١]، وخاصية موسى عليه الصلاة والسلام أن الله كلَّمه، وهذا إنما يتحقق على القراءة الصحيحة: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾، ـ فقال له المسؤول: هب أنه أمكنك ذلك، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟![٢].

وهذا لأنه يمتنع في اللغة العربية أن يكون الضمير في قوله: ﴿وَكَلَّمَهُۥ﴾ في محل رفع[٣]، ويتعين أن يكون مفعولاً به، و«ربُّ» هو الفاعل.

وأما التحريف المعنوي فهو: «صرف اللفظ عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى غيره بغير حجة توجب ذلك»، كما قال المعطلة: «يدُ الله: قدرتُه»، «الاستواء؛ هو: الاستيلاء»، «المحبة؛ هي: إرادة الإنعام»، و«الغضب؛ هو: إرادة الانتقام».

قوله: (**ولا تعطيل**) التعطيل: مأخوذ من العَطَل بمعنى الخُلُو[٤]،

(١) رواه البخاري (٤٠٥) ـ واللفظ له ـ، ومسلم (٥٥١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٢) الحكاية لعمرو بن عبيد مع الإمام أبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة. انظر: «بيان تلبيس الجهمية» ٣/ ٣٠٣، و«الصواعق المرسلة» ٣/ ١٠٣٧.
(٣) «اللمع في العربية» ص١٨٩، و«الآجرومية» ص٥٣.
(٤) «معجم مقاييس اللغة» ٤/ ٣٥١.

والمراد به هنا: تعطيل الرب تعالى عن صفات كماله، وذلك بنفي أسمائه وصفاته سبحانه، فالمعطل يُخْلِي الرب عن صفاته، أو عن أسمائه، وصفاته عند غلاتهم.

والتحريف يستلزم التعطيل، وأما التعطيل فلا يستلزم التحريف؛ لأن التعطيل قد يكون بغير التحريف، فقد يكون بالتفويض؛ فإن المعطلة يقفون من النصوص:

- إما موقف التحريف.
- وإما أن يفوضوا، فمن ينفي ـ مَثلاً ـ حقيقة الاستواء على العرش؛ وهو: العلو والارتفاع، يقول: «معنى قولِه تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: استولى»، فيكون حينئذٍ معطلاً محرفاً؛ معطلاً للصفة عن الله، ومحرفاً للنص.

وقد يقول من ينفي حقيقة الاستواء: «الله أعلم بمراده بقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾»، ويقول: «هذا ليس فيه دلالة على إثبات الاستواء على العرش؛ لأنه من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى»؛ فيكون هذا معطلاً مفوضاً.

وبهذا يُعلم أن تحريف النصوص يستلزم التعطيل، وأما التعطيل فلا يستلزم التحريف؛ لأن المعطل قد يلجأ إلى التفويض لا إلى التحريف.

قوله: (**من غير إلحاد**) الإلحاد في اللغة: المَيْل، ومن هذا سمي الشَّق في جانب القبر: لحداً؛ لميله عن وسط القبر، فكلُّ مَيلٍ هو إلحادٌ لغةً[1]، وأما في الاصطلاح؛ فهو: «الميل عن الحق إلى الباطل، علماً أو عملاً».

وأكثر ما يطلق اسم «الإلحاد» في كلام العلماء على الإلحاد

(١) «معجم مقاييس اللغة» ٥/ ٢٣٦.

الاعتقادي، وقد يخصونه بِشَرِّ أنواع الإلحاد؛ وهو: إنكار وجود الرب ﷻ، فيُسمى الدهرية: ملاحدة؛ لأنهم منكرون للخالق، والنبوات، والمعاد، فهم شرُّ الملاحدة، ولكن جنس الإلحاد لا يختص بهم، فاسم الإلحاد في الشرع يشمل أموراً كثيرة، كما سيأتي في الكلام على الإلحاد في أسماء الله تعالى، وفي آياته سبحانه.

والشرك الذي هو عبادة غير الله مع الله من شرِّ الإلحاد، وهو إلحادٌ في عبادة الله بصرف محضِ حقه ﷻ إلى غيره.

والإلحادُ أعم هذه المعاني أعني: التكييفَ، والتمثيلَ، والتحريفَ، والتعطيلَ؛ فالتحريفُ، والتعطيلُ، والتكييفُ، والتمثيلُ؛ كلُّها إلحادٌ.

فالتحريفُ إلحادٌ في آيات الله، والتعطيلُ إلحادٌ في أسماء الله تعالى وفي صفاته، والتكييفُ إلحادٌ ـ أيضاً ـ في أسماء الله وصفاته، والتمثيلُ كذلك؛ فإن من شبَّه الله تعالى بخلقه؛ فقد ألحد في أسماء الله وصفاته.

والتعطيلُ والتشبيه معنيانِ متباينان، فالمشبهة غلوا في الإثبات، والمعطلة غلوا في النفي، والتعطيلُ والتمثيل بينهما تلازم من وجه، فالتشبيهُ يستلزم التعطيلَ، والتعطيلُ يستلزم التشبيهَ، فكلُّ مشبِّهٍ معطلٌ من وجه، وكلُّ معطلٍ مشبِّهٌ من وجه، وذلك أن من أثبت لله تعالى صفات تماثل صفات المخلوقين؛ فهو مشبِّه، وهو ـ أيضاً ـ معطل؛ لأنه لم يثبت لله ما يستحقه من الصفات؛ بل وصف الله بصفات لا تليق به ﷻ؛ فصار بهذا الاعتبار معطلاً، وإن كان أصلَ مذهبِه التشبيهُ.

والمعطلُ الذي نفى عن الله الأسماء والصفات، أو نفى الصفات؛ هو مشبِّه لله بالجماداتِ، والمعدوماتِ، والممتنعاتِ، ففرَّ من تشبيه الله بالموجودات، ووقع في تشبيهه بالجمادات، فوقع في تشبيهٍ أقبح، فكان

بذلك معطلاً مشبهاً، وإن كان أصلَ مذهبِه التعطيلُ، فبان بهذا: أنَّ التمثيلَ يستلزمُ جنسَ التعطيلِ، والتعطيلُ يستلزم جنس التشبيهِ، والإلحادُ يعُم الجميع.

قوله: (**فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى:** ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠]) الإلحاد في أسمائه؛ هو: المَيل بها عن الحق والصراط المستقيم، وذلك يشمل أنواعاً من الإلحاد[١]، فالإلحاد في أسمائه تعالى يكون:

- بنفيها، كما هي طريقة الجهمية.
- ويكون بنفي معانيها، كما هي طريقة المعتزلة.
- ويكون بتسمية المخلوق بها، مثل: تسمية المخلوق: «بعالم الغيب» و«ملك الملوك»، وفي الحديث عن النبي ﷺ: «**إنَّ أَخْنَعَ اسمٍ عند الله: رجلٌ تسمَّى: ملِك الأملاك، لا مالِك إلا الله**»[٢].
- ويكون بتسميته تعالى بما لم يسم به نفسه؛ كتسمية النصارى له: «أباً»، وتسمية الفلاسفة له: «علة الوجود»، وتسميته بـ«واجب الوجود»، وإن كان يصح الإخبار به عن الله تعالى، فيقال: «اللهُ واجبُ الوجود»، ولكن ليس من أسمائه ذلك.
- ويكون الإلحاد في أسماء الله بالاشتقاق من أسمائه، كما فعل المشركون، فاشتقوا من أسمائه تعالى لأسماء آلهتهم؛ كـ«اللات» من الإله، و«العُزى» من العزيز[٣].

ومن الإلحاد في أسمائه ما ذكر الله عن المشركين في قوله سبحانه:

(١) «بدائع الفوائد» ١/ ٢٩٨.
(٢) رواه البخاري (٦٢٠٦)، ومسلم (٢١٤٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) «تفسير الطبري» ١٠/ ٥٩٦.

﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا ۝٦٠﴾ [الفرقان].

قوله: (**وقال تعالى:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ﴾ [فصلت: ٤٠]) هذا تهديد بالإخبار باطلاع الله تعالى، فاللهُ كثيراً ما يذكر العلم في تهديده للكافرين، والمنحرفين، والمتعدين لحدوده.

(**قوله تعالى:** ﴿أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [فصلت: ٤٠]) هذا تهديد للملحدين في آياته بالإلقاء في النار.

وآيات الله تعالى نوعان: آيات كونية، وآيات شرعية.

ومن شواهد الآيات الكونية؛ قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧]، وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ﴾ [الروم: ٢٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم: ٢٤]، وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ ۝٢٩﴾ [الشورى]، وشواهدها كثيرة.

ومن شواهد الآيات الشرعية؛ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ [النور: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا﴾ [لقمان: ٧]، وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [لقمان]، ونحوها كثير.

والآيات الكونية؛ هي: المخلوقات، والآيات الشرعية؛ هي: كلمات الله تعالى المنزلة.

والإلحاد في آيات الله تعالى الشرعية يكون:

۞ بالتكذيب بها.

۞ وجحدها.

۞ ويكون بتحريفها عن مواضعها.

۞ ويكون بالزعم بأنه ليس لها معنى مفهوم، كما هو مذهب التفويض.

۞ ويكون بالاستهزاء بها، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾ [النساء]، والاستهزاء بآيات الله إنما ينشأ عن الكفر بها، كما قال تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي ٱلْبِلَٰدِ ﴿٤﴾﴾ [غافر]، هذا من جملة الإلحاد في آيات الله الشرعية.

أما الإلحاد في آيات الله تعالى الكونية؛ فإنه يكون:

۞ بجحد خالقها سبحانه.

۞ وبجحد دلالتها على الخالق.

۞ وبنفي حكمته تعالى في خلقها، كأن يقول قائل: «إن هذا الشيء مخلوق لا لحكمة»، أو يقول: «هذا حادث بغير مشيئة الله»، كما تقوله القدرية في أفعال العباد.

هذا ما يتعلق بالإلحاد في أسماء الرب سبحانه، وآياته.

وأهل السُّنَّة والجماعة يثبتون لله أسماءَه وصفاتِه، ولا يلحدون في أسمائه ولا في آياته.

ويلاحظ بعد هذا أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة يتميز عن المذاهب الضالة بأمور:

أولاً: أنه وسط بين مذاهب الضلال، فأهل السُّنَّة وسط في «باب الأسماء والصفات»، وطريقتهم هي المثلى؛ فإنها وسط بين التعطيل، والتمثيل.

ثانياً: أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة وطريقتهم في «باب الأسماء والصفات»، وغيره مستمدة من الكتاب والسُّنَّة، ومطابقة للعقل الصحيح، بينما المذاهب المنحرفة مستمدة من الأهواء والخيالات التي لا أصل لها في عقل ولا سمع، فهي مخالفة لموجَب العقل وموجَب النقل، وإن زعم الزاعمون أنها موجَب العقل.

ثالثاً: خلو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة من المعاني الباطلة التي وقع فيها مَن خالفهم؛ كالتحريف، والتعطيل، والتكييف، والتمثيل.

رابعاً: وهو مستفاد مما تقدم: أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة يتضمن ثلاثة أصول يقوم عليها:

الأول: إثبات صفات الكمال لله ﷻ، كما أثبتها لنفسه، وأثبتها له رسوله ﷺ.

الثاني: تنزيهه تعالى عن مماثلة المخلوقات، وعن كل نقص.

الثالث: نفي العلم بالكيفية.

وهذه الأصول مستفادة من النصوص، وقد تضمنتها الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى] فهذه الآية دلت على الحق، وردِّ الباطل في «باب الأسماء والصفات»، فدلت على أنه تعالى موصوف بصفات الكمال، منزه عن مماثلة المخلوقات، وأنه تعالى ليس كمثله شيء، وهذا يتضمن نفي العلم بالكيفية، فإن نفي التشبيه يستلزم نفي التكييف، ونفي العلم بالكيفية؛ لأن ما لا نظير له؛ لا يمكن العلم بكيفيته؛ لأن الشيء لا تعلم كيفيته؛ إلا: بمشاهدته، أو مشاهدة نظيره.

والله تعالى لا نظير له، والعبادُ لم يشاهدوه؛ فلا سبيل لهم إلى العلم بكيفيته سبحانه.

فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد للتشبيه والتكييف، ففيه الرد على أهل التشبيه، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل؛ فإن فيها إثبات اسمين من أسمائه تعالى، وهما: «السميع»، و«البصير»، وفيها إثبات صفتين من صفاته، وهما: «السمع»، و«البصر».

فهذه أبرز خصائص مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

قوله: (ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد للتشبيه والتمثيل)

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ نصٌّ في نفي تشبيه المخلوق بالخالق؛ لأن تقدير الآية: «ليس شيءٌ مثلَه تعالى»، ونفيُ هذا التشبيهِ؛ يستلزم نفيَ التشبيهِ الآخَر؛ وهو: تشبيه الخالق بالمخلوق، فإنه سبحانه إذا لم يكن له كفوٌ من خلقه؛ لزم أنه ليس مثلَ أحدٍ مِن خلقه؛ لأنه سبحانه لو كان مثلَ أحد مِن خلقه؛ كان هذا المخلوق مثلَه تعالى.

ومن الآيات الدالة على نفي التمثيل عن الله قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص]، وقوله سبحانه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وغيرها كثير.

ويلاحظ أن هذه الآيات كلها دالة على نفي مماثلة شيء من المخلوقات للخالق سبحانه، ولا نجِدُ آية فيها التنصيص، أو التصريح بنفي مماثلة الخالق تعالى لخلقه، وذلك ـ والله أعلم ـ لأن الغالب على الخلق تشبيه المخلوق بالخالق، فإن المشركين كلَّهم ـ كما تقدم[(١)] ـ واقعون في تشبيه المخلوق بالخالق.

فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ونحوها من الآيات؛ فيها رد

(١) ص٧٩.

على أهل التشبيه، وفيها ـ وهو المقصود الأول ـ إبطال الشرك؛ لأن الشرك يتضمن تشبيه المخلوق بالخالق، ولا يوجد في الأمم من يقول: «إنَّ اللهَ مثلُ خلقه من كل وجه»[1]، وقد يصِف بعضُهم اللهَ بشيء من صفات المخلوق، كما قالت اليهود: «إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ»، «يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ»[2]، فالآيات جاءت بإبطال الشرك الواقع، والتمثيل الغالب على الأمم، والله أعلم.

تنبيه:

«الكاف» في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ﴾ للتشبيه، والأصل أنها بمعنى: «مثل»، ويلاحظ في هذه الآية أن «الكاف»، و«مثل» اجتمعتا، فاختلف النحويون والمفسرون؛ فمنهم من قال: «الكاف صِلَةٌ زِيْدَتْ لتأكيدِ مضمونِ الكلام، والمعنى إذاً: ليس مثلَه شيءٌ»، وهذا سهلٌ، وواضحٌ، ولا إشكال فيه.

ومنهم من قال: «إن كلمة «مِثل» هي الصلة، والتقدير: ليس كهو شيءٌ»، وهذا يؤول إلى المعنى الأول؛ لأن «الكاف» بمعنى «مثل»، ولكن الأول أولى من هذا؛ لأن الزيادة في الحروف معهودة في اللغة، أما وقوع الاسم زائداً؛ فهذا لا يكاد يوجد في اللغة.

ومنهم من قال: «لا مانع من أن يكون المعنى: ليس مثلَ مثلِه شيءٌ، ويكون هذا من قبيل الوصف بطريق الكناية كما تقول العرب: «مثلك لا يفعل كذا»، أو «لا يعطي الزهيد» في المدح، و«مثلك لا يلاقي الشجعان» في الذم بالجبن، و«مثلك لا يعطي الجزل»، في الذم بالبخل،

---

(١) انظر: ص٥١٠.

(٢) ذكر الله ذلك عنهم: ﴿لَّقَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ﴾ [المائدة: ٦٤].

وليس المقصودُ مدحَ المثل ولا ذمه، وإنما المقصود مدح أو ذم المخاطب بطريق الكناية».

والأقوال الثلاثة مذكورة في بعض كتب التفسير(١)، والأمر في هذا سهل، فإن المقصود من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾؛ هو: نفي أن يكون لله مِثلٌ مِن خلقه، وهذا لا خلاف فيه، والله تعالى أعلم.



(١) «تفسير البحر المحيط» ٧/ ٤٨٨، و«الدر المصون» ٩/ ٥٤٤، و«اللباب في علوم الكتاب» ١٧/ ١٧٣.



منهج الرسل في الإثبات والنفي في صفات الله تعالى

والله سبحانه وتعالى بعث رسلَه بإثباتٍ مفصلٍ، ونفيٍ مجملٍ، فأثبتوا له الصفاتِ على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم] قال أهل اللغة: «﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ أي: نظيراً يستحق مِثلَ اسمه، ويقال: مسامياً يساميه»[(١)]. وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس: «هل تعلم له مِثلاً، أو شبيهاً»[(٢)].

وقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥].

الشَّرْح

هذا فيه بيان طريقة الرسل عليهم الصلاة والسلام في وصف الله تعالى في الإثبات وفي النفي، وقد تقدم[(٣)] أن الحق؛ هو: «وصفه تعالى بما وصف به نفسه، ووصفته رسله إثباتاً ونفياً، بإثبات ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسوله، ونفي ما نفاه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله»؛ وهنا بيان لنوع هذا الإثبات، وهذا النفي الذي جاءت به الرسل.

---

(١) الكلام بنصه في «الصحاح» ٦/ ٢٣٨٣.
(٢) «تفسير الطبري» ١٥/ ٥٨٥.
(٣) ص٧٢.

قوله: (**والله ﷻ بعث رسله بإثبات مفصل**)[(١)] إلخ، أي: بإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال على وجه التفصيل، وبنفي ما لا يصلح له سبحانه على وجه الإجمال، فالمدح يكون بإثبات الكمالات، وبنفي المعايب والنقائص.

والطريقة المثلى في المدح: أن تُذكر المحامد مفصلة، وتُنفى المعايب مجملة، فطريقة الرسل في الإثبات والنفي؛ هي الموافقة للعقل، والذوق السليم، والأدب الرفيع.

والمراد بـ«الإجمال»؛ هو: التعميم والإطلاق، و«التفصيل»؛ هو: التعيين والتخصيص، ويتضح هذا بالأمثلة، فتقول في النفي المجمل: «فلانٌ متنزهٌ عن الرذائل»، وتقول في النفي المفصل: «فلان ليس بجبان»، «ليس بفاحش»، «ليس بلعان».

وتقول في الإثبات المجمل: «فلانٌ ذو أخلاقٍ جميلةٍ»، و«ذو صفات حميدة»، وتقول في الإثبات المفصل: «فلان كريم، وشجاع، وصبور، وحليم، وحافظ، ومِقدام»، وما أشبه ذلك.

فطريقة الرسل؛ هي: «الإجمال في النفي، والتفصيل في الإثبات»، وهذا أمر أغلبي، وليس بمطَّرد، فمعنى ذلك: أن الإثبات قد يأتي مجملاً، كما أن النفي قد يأتي مفصلاً.

ثم بعد هذا ساق الشيخ رحمه الله تعالى شواهد النفي المجمل، وشواهد الإثبات المفصل، وبدأ بشواهد النفي المجمل.

قوله: (**وقال تعالى:** ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، **وقال تعالى:** ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، **وقال تعالى:** ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾)

---

(١) «الصفدية» ص١٤٣، و«مجموع الفتاوى» ٦/ ٣٧ و١١/ ٤٨٠، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ١٨٥.

الشاهد: قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، ومثلها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ **وقوله:** (﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾)، وقد اشتملت هذه الآيات على: نفي «الكفو»، و«النِّد»، و«السَّمِي»، و«المِثْل»، وهي معانٍ متقاربة، فكلها تُفسَّر بـ: «الشبيه»، و«النظير»[1]، وما أشبه ذلك، فنفي «الكفو»، و«النِّد»، و«السَّمِي»، و«المِثْل»؛ نفي مجمل.

ووجه الإجمال في هذه الآيات: أن نفي«الكفو»، و«النِّد»، و«السَّمِي»، و«المثل» جاء مطلقاً غير مقيد بشيء، فتضمنت نفي «الند» عن الله في كل شيء، ونفي جميع النقائص الثابتة للمخلوق.

وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، وقوله ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ كلها أخبارٌ، ومعنى قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾: لا سمي له.

وقوله تعالى: (﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾) هذا طلب، واستشهد بهذه الآية في باب الصفات؛ لأن النهي فيها يتضمن النفي، نفي أن يكون لله ند، فالمعنى: لا تجعلوا لله أنداداً؛ لأنه ليس له ند، وهذا هو المقصود، كذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ هذا ذم من الله تعالى للذين جعلوا لله أنداداً يحبونهم كمحبتهم لله، وهذا نوع من الخبر المراد به الطلب[2]؛ لأنَّ الذمَّ فيه نهيٌ، ولكن هو في نفس الأمر يتضمن نفي الند عن الله، فإن الله إنما ذم هؤلاء على ذلك؛ لأنه تعالى لا ند له[3].

وقوله: (﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾) حب: مصدر أضيف إلى لفظ الجلالة، وهو مفعول، فكيف يقدر الفاعل؟

---

(١) «الصحاح» ١/ ٦٨ و٢/ ٥٤٣ و٦/ ٢٣٨٣ و٥/ ١٨١٦.

(٢) «البلاغة العربية» ١/ ١٧٦.

(٣) «تفسير ابن كثير» ١/ ٤٧٦.

قيل: «كحبهم لله»، وهذا يتضمن التسوية، فأشركوا في التسوية في المحبة، والمراد: يحبون أوثانهم وأندادهم كما يحبون الله.

وقيل: «كحب المؤمنين لله»، فيكون حبهم لأندادهم أكثر من حبهم لله تعالى[(١)].

وقد رجح شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ الأولَ[(٢)]؛ لأن الواقع منهم التسوية، كما في قوله تعالى عن الكفار: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء].

وقوله: (﴿أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾) قيل: «أشد من حب المشركين لله».

وقيل: «أشد من حب المشركين لأندادهم»؛ أي: أن المؤمنين يحبون الله أشد من حب المشركين لأندادهم، وهذا أنسب[(٣)].

فالآيات كلها تدل على نفي الند عن الله، لكن منها ما يدل على ذلك نصاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، أو لزوماً؛ كنهيه سبحانه عن أن يُتخذ من دونه أنداد.



(١) «زاد المسير» ١/ ١٧٠، و«تفسير البحر المحيط» ١/ ٦٤٣.
(٢) «مجموع الفتاوى» ٨/ ٣٥٧ ـ ٣٥٩.
(٣) «تفسير البحر المحيط» ١/ ٦٤٣، و«اللباب في علوم الكتاب» ٣/ ١٣٨.

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنعام]، وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الفرقان: ١، ٢].

الشَّرْحُ

قوله تعالى: (﴿وَجَعَلُوا۟﴾) أي: اعتقدوا وافتروا.

وقوله: (﴿ٱلْجِنَّ﴾) يحتمل أن يكون بدلاً من «شركاء»، ويكون المفعول الثاني هو الجار والمجرور[1].

ويحتمل أن يكون منصوباً بنزع الخافض؛ أي: جعلوا لله شركاء من الجن.

أو يكون «شركاء» مفعول ثانٍ مقدم، و«الجن» مفعول أول مؤخر، والمعنى: وجعلوا لله الجنَّ شركاءَ[2].

ولعل التقديرَ الأولَ أظهرُ.

وقوله: (﴿وَخَلَقَهُمْ﴾) هذه جملة معترضة؛ أي: والحال أن الله تعالى خلقهم[2]، ومع ذلك أشركوا به.

وقوله تعالى: (﴿وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ﴾) أي: اخترعوا وافتروا.

---

(١) أي: «للهِ»، و«جَعَلَ» التي بمعنى: «اعتقد»؛ تنصب مفعولين، والمراد بنزع الخافض: حذف حرف الجر، فإذا حذف؛ انتصب ما بعده على المفعولية.

(٢) «التبيان في إعراب القرآن» ص١٥١، و«تفسير البحر المحيط» ١٩٦/٤.

وقوله سبحانه: (﴿بَنِينَ وَبَنَٰتِۭ بِغَيْرِ عِلْمٍۚ﴾) فيه تنزيه الله تعالى عن اتخاذ البنين والبنات، وفيه رد على المشركين الذين قالوا: «الملائكة بنات الله»، والنصارى الذين قالوا: «المسيح ابن الله».

وقوله تعالى: (﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾) هذا هو الشاهد من الآية على النفي المجمل؛ فإن قوله: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ﴾ نفي؛ لأن «التسبيح» فيه معنى النفي، كما أن «الحمد» فيه إثبات، كما تقدم[(١)]، وهذا عام في تنزيهه تعالى عن كل ما يصفه به الجاهلون، المفترون، والمشركون من: الولد، أو الصاحبة، أو الشريك، أو غير ذلك من النقائص والعيوب، فالنفي في هذه الآية مستفاد من قوله: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ﴾، وهو نفي مجمل؛ لأنه عام، فكل آية فيها هذا الأسلوب؛ فهي من قبيل النفي المجمل.

وقوله تعالى: (﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾) أي: مبتدي خلقهما على غير مثال سابق.

وقوله سبحانه: (﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾) أي: الكل خلقه، وليس شيء من الموجودات ابناً له، بل الكل عبيده، كما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًاۗ سُبْحَٰنَهُۥۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء].

وقوله تعالى: (﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾)، الشاهد في هذه الآية؛ قوله سبحانه: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾، والبركة؛ هي: «كثرة الخير ونماؤه وزيادته»[(٢)]، والله سبحانه وتعالى هو الذي بيده الخير، والبركة كلها بيده، وهو الذي يبارك فيمن شاء، كما قال تعالى عن عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا

---

(١) ص٤٣.

(٢) «معجم مقاييس اللغة» ١/ ٢٣٠.

كُنتُ﴾ [مريم: ٣١]، ويبارك سبحانه فيما شاء مِنَ البقاعِ، ومِنَ العباد، فهو الذي يبارك، والعبدُ مبارَكٌ.

والله تعالى يوصف بأنه تبارك، يعني: كثر خيره وكثرت بركته، وهو ذو البركة التي لا حد لها.

ويفسَّر «تبارك» بـ: «تعالى وتقدس»، وهذا من معاني «تبارك»، فـ«تبارك» يتضمن إثبات الخير والبركة له ﷻ، وأنه ذو البركة التي لا نهاية لها، ويتضمن تنزيهه تعالى عن النقائص والعيوب، ولهذا قال المفسرون: «تبارك ـ يعني ـ: تعالى، وتقدس»(١)؛ وبهذا الاعتبار تكون الجملة دالة على نفي مجمل.

وهذه الصيغة لا تستعمل إلا في حقه ﷻ(٢)، فلا يضاف «تبارك» إلا إلى الله تعالى، أو إلى اسم من أسمائه تعالى، كما قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٧٨﴾ [الرحمٰن]، وقال: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

أما المخلوق فلا يقال فيه: «تبارك»؛ بل يقال: «بارك الله فيه»، و«هذا شيء مبارَك»، ويُدعا له بالبركة فيقال: «بارك الله فيه»، ولا يقال: «هذا شيء تبارك»، ولا يقال: «تبارك فلان»، ولا «تباركت علينا يا فلان»، كما يجري على ألسنة العامة، فإن «تبارك» يدل على أن البركة ذاتية، وليس ذلك إلا لله وحده، فإن الله تعالى هو الذي بركته ذاتية، أما المخلوق؛ فإن بركته هبة وعطية من الله لعبده، فلهذا «تبارك» لا يضاف إلا إلى الله، أو إلى اسم من أسمائه، ولا يضاف إلى المخلوق، لا إلى عاقل ولا إلى غير عاقل.

---

(١) «زاد المسير» ٣/ ٢١٤، و«الجامع لأحكام القرآن» ١٥/ ٣٦٥، و«اللباب في علوم الكتاب» ٩/ ١٤٠.

(٢) «المحرر الوجيز» ٤/ ١٩٩، و«بدائع الفوائد» ٢/ ٦٨٠، «الإتقان في علوم القرآن» ٢/ ١٨٨، و«فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم» ١/ ٢٠٧، و«أضواء البيان» ٦/ ٢٩١، و«الفتاوى والدروس في المسجد الحرام» ص١٢٩.

وقال تعالى: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٥﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿١٦٠﴾﴾ إلى قوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات] فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلَّم على المرسلين؛ لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه؛ إذ هو سبحانه المستحق للحمد؛ بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات.

الشرح

قوله سبحانه: (﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ﴾) أي: اسألهم سؤالَ توبيخٍ.

وقوله تعالى: (﴿أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ﴾) هذا توبيخ لمن زعم أن الملائكة بنات الله، مع أنهم كانوا يكرهون البنات لأنفسهم كما قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [النحل].

قوله تعالى: (﴿أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ﴾) «أم» تسمى المنقطعة، وتُفسر بـ«بل، والهمزة»[(١)]؛ أي: بل أخلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون، والمعنى: هل حضروا خلق الملائكة، فيرون أنهم إناث وبنات؟!

(١) «الجنى الداني في حروف المعاني» ص٢٠٥، و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» ص٥٥.

قوله تعالى (﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنۡ إِفۡكِهِمۡ لَيَقُولُونَ ١٥١ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾) هذا تكذيب لهم مؤكد بـ«إنَّ»، و«اللام».

قوله تعالى: (﴿أَصۡطَفَى ٱلۡبَنَاتِ عَلَى ٱلۡبَنِينَ﴾) هذا استفهامُ توبيخ ـ أيضاً ـ.

قوله تعالى: (﴿مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ١٥٤ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾) الآيات. أنكر الله تعالى عليهم هذه الفرية، وهذه المقولة الباطلة بشتى أنواع الإنكار، وبيَّن أن مقالتهم تلك لا سند لها من عقل ولا شرع.

وهذه الآيات فيها نفي الولد عن الله تعالى، وفيها تغليظ الإنكار على من زعم ذلك بأساليب عدة.

قوله تعالى: (﴿وَجَعَلُواْ﴾) أي: وجعَلَ المشركون.

قوله: (﴿بَيۡنَهُۥ وَبَيۡنَ ٱلۡجِنَّةِ نَسَبٗاۚ﴾) قيل: المراد بالجِنَّة: الملائكة، والنسب الذي جعلوه بينه وبينهم؛ هو: نسب البنوة والأبوة، وهو قولهم: «الملائكة بنات الله».

والقول الثاني: أن المراد بالجِنَّة: الجن المخلوقون من نار، والنسب الذي جعلوه بين الله وبين الجن؛ هو: أنهم جعلوهم شركاء لله، كما قال تعالى في الآية السابقة: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ﴾.

أو قول بعض العرب: «إن الله تعالى أَصْهَر إلى سَرَوَات الجن»، يعني: له صاحبة من الجن، فهو نسبُ مصاهرةٍ، وليس النسب المعروف[1].

وهذا القول ـ أعني القول بأن المراد الجن، وأن المراد بالنسب أحد الأمرين أو كلاهما ـ؛ هو الصواب؛ لأن الجِنَّة لم يأت إطلاقها

---

(١) «تفسير الطبري» ١٩/ ٦٤٤، و«زاد المسير» ٣/ ٩٦، و«تفسير البحر المحيط» ٧/ ٣٦١، و«الدر المنثور» ١٢/ ٤٨٥.

على الملائكة في القرآن أبداً، والجِنَّة في القرآن يراد بها الجن، كما قال تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝﴾ [الناس]، وكما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝﴾ [هود]، والمراد بالجِنَّة: الجن؛ فوجب أن المراد هنا الجن، كما في سائر المواضع، ولو كان المراد بالجِنَّة: الملائكة؛ لكان ذكر هذا المعنى تكراراً مع ما ذكر من قبل في الآيات المتقدمة.

قوله تعالى: (﴿وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾) أي: لمحضرون للحساب ومحضرون في العذاب.

قوله تعالى: (﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾) هذا هو الشاهد من هذه الآيات، وهو النفي المجمل، فالمعنى: تنزيهاً لله عن كل ما يصفه به المشركون.

وقوله: (﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾) كالرسل وأتباعهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ.

قوله تعالى: (﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾) نزَّه الله تعالى نفسه في هذه الآية عمَّا يصفه به المشركون والمفترون، وفي هذا ذم لهم فيما وصفوا به رب العالمين، فقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ نفي مجمل، فكلمة: ﴿سُبْحَٰنَ﴾ دالة على التنزيه، ونفي النقائص عن الرب تعالى، وقوله: ﴿عَمَّا﴾ يدل على الإجمال والعموم.

وقوله تعالى: (﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾) فيه دلالة على إثبات جميع المحامد له تعالى، فهذا الحمد إذاً؛ يتضمن إثباتاً مجملاً، كما تقدم بيانه في خُطبة الحاجة[1].

---

(١) ص٤٣.

ثم **قال الشيخ**: (**وسلَّم على المرسلين لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه؛ إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات، وبديع المخلوقات**).

فائدة:

النفي تارة يكون بأداة من أدوات النفي؛ مثل: «لم»، و«لا النافية»، و«الاستفهام الإنكاري»، وتارة يكون النفي معلوماً من مدلول الكلمة؛ كـ«سبحان»؛ فإن معناها تنزيهاً لله عن كذا وكذا.



وأما الإثبات المفصل، فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته؛ كقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية بكمالها، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [التحريم: ٢]، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۝١٤ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾ [البروج]، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٣ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [الحديد].

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٢٨﴾ [محمد]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ۝٩٣﴾ [النساء]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ۝١٠﴾ [غافر].

وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝١١﴾ [فصلت].

وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وقوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ۝٥٢﴾ [مريم]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ

أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [القصص]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٣﴾﴾ [يس].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر].

إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الرب تعالى وصفاته؛ فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل؛ ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم وسلم أجمعين.

الشرح

هذه الآيات التي ساقها المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ فيها إثبات الكثير من أسماء الله تعالى الحسنى ومن صفاته العلى على وجه التفصيل؛ لأن فيها تنصيصاً على الأسماء، وتعييناً لها، وتخصيصاً لها بالذكر.

وكلُّ اسم من أسماء الله متضمنٌ لصفة، ففيها إثبات ما دلت عليه من الأسماء مع ما تضمنته من الصفات، فهو «الحكيم» والحكمة صفته، و«السميع» والسمع صفته، و«البصير» والبصر صفته، و«الغفور» والمغفرة صفته، و«الرحيم» والرحمة من صفاته، وهكذا.

ومن هذه الشواهد **قوله تعالى:** (﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾) الآيةَ، وفيها إثبات اسم «الأول»، و«الآخر»، و«الظاهر»، و«الباطن»، و«العليم»، و«البصير» لله تعالى، وفيها إثبات صفة الخلق، والاستواء، والعلم، والمعية، والبصر.

ومن الشواهد أيضاً **قوله سبحانه**: (﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾).

وقد مضى[١] أن القاعدة في منهج الرسل «**الإثبات المفصل لصفات الله تعالى، والنفي المجمل**»، وهذه **قاعدة أغلبية**، وإلا فقد يأتي إثباتٌ مجملٌ، ونفيٌ مفصلٌ.

فمن النفي المفصل؛ **قوله تعالى**: (﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾)، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، **وقوله**: (﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾) ونحو ذلك.

وأما النفي المجمل؛ فكقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، **وقوله**: (﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾)، وقوله: ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصافات]، ونحو ذلك.

وقد ذكر المؤلف هنا جملة من الآيات التي فيها ذكر بعض أسماء الله وصفاته على وجه التفصيل والتعيين، وكلُّ اسم من أسماء الله تعالى متضمنٌ لصفة من صفاته.

ومن شواهد الإثبات المجمل؛ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [الفاتحة]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، قال المفسرون: أي: «ولله الصفة العليا»[٢].



(١) ص٩١.
(٢) «تفسير البغوي» ٥/ ٢٥، و«النكت والعيون» ٣/ ١٩٥، و«زاد المسير» ٤/ ٤٩٥، و«الجامع لأحكام القرآن» ١٢/ ٣٤٤.



طريقة الحائدين عن سبيل الرسل في وصف الله تعالى

وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار، والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة، والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم؛ فإنهم على ضد ذلك، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجودٍ في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم؛ يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات.

الشَّرح

بعد أن بيَّن المؤلف رَحِمَهُ الله طريقة الرسل في صفات الله تعالى، وهي الطريقة القويمة الحكيمة، الموافقة للعقول والفطر السليمة، شرع في بيان طرق أهل الضلال الحائدين المائلين عن طريقة الرسل، فذكر الكفار، والمشركين، وأهل الكتاب.

وأهلُ الكتاب منهم المؤمن الموحد الذي اتبع رسوله، ومنهم الكافر.

والصابئة منهم المؤمنون الحنفاء، ومنهم الكفار المشركون، ومن هؤلاء قوم إبراهيم، وهم طوائف[(١)].

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٣٣٤، و«إغاثة اللهفان» ٢/ ٢٦٨.

والمتفلسفة؛ هم: أهل الفلسفة الذين احترفوا الفلسفة اليونانية، وكأن الشيخ يقصد بهم: المنتسبين للإسلام منهم، وقد يراد بهم: المنتسبين للإسلام، وغير المنتسبين له.

والفلاسفة أنواع؛ منهم: الفلاسفة الدهريون، وهؤلاء لا كلام معهم هنا، وإنما الكلام مع الفلاسفة الإلهيين الذين يُقِرُّون بالخالق في الجملة، وهم أنواع:

منهم مَن يقر بصفات الله تعالى في الجملة، ومنهم من ينكر الصفات.

وزعيم ملاحدة الفلاسفة اليونانيين مَن يسمونه: «المعلم الأول»؛ وهو: «أرسطو»[(١)]؛ فهو زعيم الشرك والتعطيل والإلحاد، وقد تبعه بعض من ينسب إلى الإسلام كـ«ابن سينا»[(٢)] الذي يُعَظَّم مِن قِبَل بعض الجهلة، أو الزنادقة المنتسبين للإسلام.

---

(١) هو أرسطاطاليس بن نيقوماخس الفيثاغوري، ويقال: «أرسطو» اختصاراً، أكبر تلاميذ «أفلاطون»، انتهت فلسفة اليونانيين إليه، وهو خاتمة حكمائهم، وسيد علمائهم، وكان خطيباً وطبيباً، وكان معلماً للإسكندر بن فيلبس ملك مقدونية، وكان مشركاً لا يعرف النبوة ولا المعاد، وكان قبل النبي عيسى ابن مريم عليه السلام بنحو ٣٠٠ سنة.
انظر: «طبقات الأطباء والحكماء» ص٢٥، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص٨٦، و«مجموع الفتاوى» ١١/ ١٧١ و٥٧١، و«منهاج السُّنَّة» ١/ ٣٦٤، و«الرد على المنطقيين» ص٧٠، و«إغاثة اللهفان» ٢/ ٢٧٨.

(٢) هو الحسين بن عبد الله بن الحسن ابن سينا، أبو علي الرئيس، من أكبر الفلاسفة المنتسبين للإسلام، كان أهل بيته من ملاحدة الإسماعيلية، وتعلم الفلسفة ولفقها بشيء من كلام الجهمية والمعتزلة، وكان يقول بقدم العالم، وينفي المعاد الجسماني، وله طوام أخرى، ألف نحو مائة كتاب في الفلسفة، والطب، وغيرها. مات سنة ٤٢٨ هـ. وقد كفَّره جمع من علماء المسلمين، وقد تعقب كثيراً من أقواله الإمام ابن تيمية في عدد من كتبه كـ «الرد على المنطقيين»، و«درء التعارض»، و«منهاج السُّنَّة»، و«الصفدية»، و«مجموع الفتاوى»، وبيَّن ضلاله وزندقته.
انظر: «عيون الأنباء» ص٤٣٧، و«الرد على المنطقيين» ص١٨٣، و«مجموع الفتاوى» ٩/ ٤٠، و«لسان الميزان» ٢/ ٥٣٨.

قوله: (والقرامطة الباطنية) الباطنيةُ صفةٌ موضِّحة؛ لأنَّ كلَّ قرمطيٍّ باطنيٌّ، وإن كانت الباطنية أعم، فيدخل فيها كل من جعل للنصوص ظاهراً وباطناً، فيدخل فيهم: الإسماعيلية، والنصيرية، والدروز، والاتحادية من ملاحدة الصوفية.

وقد تطلق القرامطة ويراد بها: الباطنية بمعناها العام؛ لأن القرامطة هم سلف الباطنية وأصلهم.

وأكثر ما تطلق الباطنية على الرافضة، وكما قال بعض العلماء: «يظهرون الرفض، ويبطنون الكفر المحض»[(١)].

فهُم في الحقيقة كفارٌ أعداءٌ لله ورسله والمؤمنين، وإن كانوا يتسترون ويظهرون حب آل البيت.

والقرامطة؛ هم: الطائفة التي ظهرت في «الأحساء» آخر القرن الثالث، فعاثوا في الأرض فساداً بقيادة «أبي طاهر الجَنَّابي»[(٢)] الذي قَتَل الحجيج، وقلع الحجرَ الأسود.

وسموا «قرامطة» نسبة إلى أحد زعمائهم؛ وهو: «حمدان قِرْمِط»[(٣)]، واسم «القرامطة» قد يطلق على «الباطنية» عموماً، وقد يراد به طائفة من طوائفهم، مثل: اسم «الجهمية» نسبة إلى «الجهم بن صفوان»،

---

(١) قالها الغزالي ونقلها ابن تيمية في: «مجموع الفتاوى» ٩/ ١٣٤ و١١/ ٥٨١، و«الرد على المنطقيين» ص١٨٤.

(٢) سليمان ابن الطاغية الحسن بن بهرام، الهَجَري، الزنديق، الطاغية، رئيس القرامطة. وكان قتله للحجيج، وأخذ الحجر الأسود يوم التروية سنة ٣١٧هـ، هلك بالجدري سنة ٣٣٢هـ.
انظر: «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٣/ ٢٨١، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٣٢٠، و«البداية والنهاية» ١٥/ ٣٧.

(٣) «الأنساب» ١٠/ ٣٨٧، و«المنتظم» ١٢/ ٢٨٩، وذكر ستة أقوال في سبب تسميتهم بـ «القرامطة»، هذا أحدها. وليس له ترجمة في عامة كتب التراجم، وإنما له ذكر مختصر في كتب التاريخ في بداية نشأة القرامطة.

وقد يطلق هذا اللقب على بدعة «التعطيل» خاصة، فيقال: فلان جهمي، أو فيه تجهم؛ أي: تعطيل للصفات، وإن كان الجهم جمع عدة بدع؛ كالجبر في القدر، والإرجاء في الإيمان.

وقد ذكر الشيخ هنا أن هؤلاء الزائغين عن طريقة المرسلين من المتفلسفة، والجهمية، والباطنية، ونحوهم على ضد منهج الرسل، ذلك أنهم يصفون الله تعالى بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل.

الصفاتُ السلبيةُ؛ هي: صفات النفي.

ووصف الله تعالى بالصفات السلبية؛ أي: وصف الله تعالى بالنفي غير ممتنع، ولكنْ عَيْبُ هؤلاء في هذا الباب يَظهر في مخالفتهم لطريقة الرسل من وجوه:

١ ـ التفصيل في النفي.

٢ ـ عدم إثبات شيء من الصفات الثبوتية.

٣ ـ أن ما يصفون الله تعالى به من الصفات السلبية لا يتضمن إثباتاً عندهم.

قوله: (**ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً**) الوجود المطلق: ضد الوجود المعين، مثل: لفظ الإنسان المطلق، والإنسان المعين؛ فقولك ـ مثلاً ـ: «الإنسان حيوان ناطق»، أو: «كائن حي»، فهذا هو الإنسان بمعناه المطلق، وهو تفسيرٌ لحقيقة الإنسان بالمعنى العام، ولا تقصد بذلك إنساناً معيناً.

أما إذا قلت: «فلان إنسان»، أو: «هذا الإنسان»؛ فإنك تقصد بلفظ «الإنسان» شيئاً معيناً.

فالإنسان بالمعنى المطلق لا يوجد في الخارج ـ أي: خارج الذهن ـ، وإنما يوجد في الخارجِ الإنسانُ المعين.

وكذلك الوجود، فقولك: «وجوديْ»، أو «وجودك»؛ فهذا وجود معين.

وقولك: «الوجود»؛ فهذا المعنى: وجود مطلق مشترك بين سائر الموجودات.

وإثباتهم لله وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحقيق؛ لأن الوجود المطلق لا يوجد إلا في الأذهان، ولا يمكن أن يوجد في الأعيان وفي الخارج؛ لأنه لا يوجد في الخارج والأعيان إلا الوجود المعين في الأفراد.

وما يوجد في الذهن قد يكون موجوداً في الخارج، وقد يكون ممكن الوجود في الخارج، وقد يكون ممتنع الوجود في الخارج.

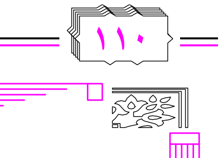
ومن أنواع الوجود الذهني الذي يمتنع تحققه في الخارج: «الوجود المطلق».

وهؤلاء الذين لا يصفون الله تعالى إلا بالصفات السلبية المحضة على وجه التفصيل؛ يستلزم قولهم غاية التعطيل، وغاية التمثيل.

أما استلزامه غاية التعطيل؛ فلأنه يؤول إلى إنكار وجود الله تعالى؛ حيث عطلوا الله تعالى عن أسمائه وصفاته تعطيلاً يستلزم نفي الذات؛ لأنه يمتنع وجود ذات مجردة عن الصفات، ولهذا **قال الشيخ**: (**ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات**).

وأما استلزامه غاية التمثيل؛ فلأنهم مثَّلوه بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات.

فإذا قالوا: «إنه لا يتكلم، ولا يسمع، ولا يبصر»؛ ففي هذا تشبيه له بالجمادات، وإذا قالوا: «إنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يُرى»؛ ففي هذا تشبيه له بالمعدومات، وإذا قالوا: «إنه ليس بحي، ولا ميت، ولا موجود، ولا معدوم»؛ ففي هذا تشبيه له بالممتنعات.



مذهب غلاة المعطلة

فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: «لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل»؛ لأنهم ـ بزعمهم ـ إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات؛ إذ سلب النقيضين؛ كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات.

وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بُدَّ له مِن مُوجِد، واجب بذاته، غني عمَّا سواه، قديم أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب، أو الوجود، أو القِدَم.



بعد أن ذكر الشيخ مذهب المعطلة على جهة الإجمال؛ وهو: «أنهم لا يصفون الله تعالى إلا بالصفات السلبية على جهة التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً» فهذا قدر مشترك بينهم، ولكنهم طوائف، فهم ليسوا على درجة واحدة، ففيهم غلاة، وفيهم دون ذلك.

بعد ذلك شرع الشيخ في ذكر تفصيل مذاهب المعطلة:

فمذهب غلاة المعطلة أنهم يصفون الله تعالى بسلب النقيضين.

والنقيضان في اصطلاح المناطقة: «هما اللذان لا يجتمعان ولا

يرتفعان معاً»[١]؛ كـ«الوجود، والعدم»، و«الحركة، والسكون في الشيء الواحد والوقت الواحد».

فهؤلاء الغلاة يقولون عن الله تعالى: (**إنه لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل**)، وهلم جرا[٢].

فالتعطيل: سلب الصفات الثبوتية عن الرب تعالى، أما هؤلاء فغلوا حتى سلبوا عنه النقيضين؛ أي: الصفة ونقيضها. وهذا المذهب يصدق على الباطنية القرامطة.

وشبهتهم في ذلك ـ حسب زعمهم ـ (**أنهم إذا وصفوه بالإثبات؛ شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي؛ شبهوه بالمعدومات**)، فسلبوا عنه النقيضين فراراً من تشبيهه بالموجودات والمعدومات!.

وقد رد عليهم الشيخ وبيَّن فساد مذهبهم، فذكر أن هذا القول ـ أي: سلب النقيضين ـ ممتنع في بداهة العقول؛ أي: أن فساده وامتناعه أمرٌ بدهي مدرك، لا تحتاج معرفته إلى نظر وطول فكر.

ثم بيَّن أنهم فروا من تشبيهه بالموجودات والمعدومات؛ فوقعوا في شرٍّ من ذلك، ألا وهو: التشبيه بالممتنعاتِ، فالموجودُ أكملُ من المعدومِ، والمعدومُ الممكنُ أكملُ من المعدومِ الممتنع؛ إذ المعدوم قد يكون ممكناً، وقد يكون ممتنعاً، فكلُّ ممتنع معدومٌ، وليس كلُّ معدومٍ ممتنعاً، فسلبُ النقيضين؛ كجمع النقيضين، كلاهما ممتنع.

وقد جرَّهم هذا المذهب الباطل الذي خالفوا فيه كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ؛ إلى تحريف نصوص الوحيين. والمقصود بالتحريف هنا: التحريف المعنوي.

---

(١) «شرح الكوكب المنير» ١/ ٦٨، و«آداب البحث والمناظرة» ص٤٣.

(٢) «درء التعارض» ٣/ ٣٦٧، و«مجموع الفتاوى» ٥/ ١٩٧ و٢٧٤ و٦/ ٥١٦، و«منهاج السُّنَّة» ١/ ١٤٩ و٢/ ٣١١.

وتحريف الباطنية للنصوص الشرعية شرُّ أنواع التحريف، فإنه ليس عليه أي دليل؛ بل هو صرف للنص الشرعي عن ظاهره دون أي دليل ولا قرينة، فهو مِن باب اللعب بمعاني الألفاظ الشرعية؛ كتحريفهم معنى قول الله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩﴾ [الرحمٰن]، قالوا: «علي وفاطمة»(١)، وفي قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد]، قالوا: «أبو بكر وعمر»(٢)، وهكذا تحريفهم لمعاني الشرائع(٣).

وأيضاً فإن من أدلة فساد قولهم هذا؛ أي: ـ سلب النقيضين وتشبيه الله تعالى بالممتنعات ـ أنهم ناقضوا فيه ما علم بالاضطرار من أن الوجود ـ أي: هذا الكون ـ لا بدَّ له مِن مُوجِد واجب بذاته، والواجب؛ هو: الذي لا يجوز عليه الحدوث، ولا العدم.

وقوله: (**غني عمَّا سواه**) أي: لا يفتقر إلى غيره، وهذا من لوازم وجوبِ وجوده.

وقوله: (**قديم**) هذه صفة موضِّحة؛ لأنه لو لم يكن قديماً لم يكن واجباً، فالقِدمُ من لوازم وجوب وجوده.

وقد شاع عند أهل الكلام إطلاق «القديم» عَلَماً على الله تعالى، والصواب: أن «القديم» ليس من أسماء الله الحسنى(٤)، وإن كان يجوز الإخبار عنه تعالى بذلك؛ لأن «القديم»؛ هو: المتقدم على غيره، والله متقدم على كل شيء، فلا بداية لوجوده.

---

(١) انظر من تفاسير الرافضة: «التفسير الصافي» ٥/١٠٩، و«الميزان في تفسير القرآن» ١٩/١٠٣، واستدل به الرافضي ابن المطهر في «منهاج الكرامة» ـ كما في «منهاج السُّنَّة» ٧/٢٤٤ ـ وردَّ عليه شيخُ الإسلام.

(٢) أي: «هما يدا أبي لهب»!، حكاه عنهم شيخ الإسلام في: «مقدمة في أصول التفسير» ص٢٢٠، و«رسالة في علم الظاهر والباطن» ص٢٣٧، و«شرح الأصبهانية» ص٥٢٦.

(٣) سيأتي بيان تحريفهم في ص١٩٥.

(٤) «منهاج السُّنَّة» ٢/١٢٣ و٤٩٥، و«الصفدية» ص٣٦٩.

والقِدم نوعان:

- قِدم نسبي؛ كتقدم الأب على ابنه.
- وقِدم مطلق، وهو: التقدم على كل شيء، وهذا خاص بالله تعالى، ويدل على ذلك اسمه «الأول»، كما فسر ذلك رسول الله ﷺ بقوله: «**أنت الأول؛ فليس قبلك شيء**»(١) فهذا المعنى حقٌّ.

قوله: (**أزلي**) هذه كلمة مؤكِدة لما قبلها، فهي تأكيد لكلمة (**قديم**)، فـ«أزلي» نسبة إلى «الأَزَل»؛ وهو مقابل لـ«الأبد»، فـ«الأزلي»: ما لا بداية له، و«الأبدي»: ما لا نهاية له(٢).

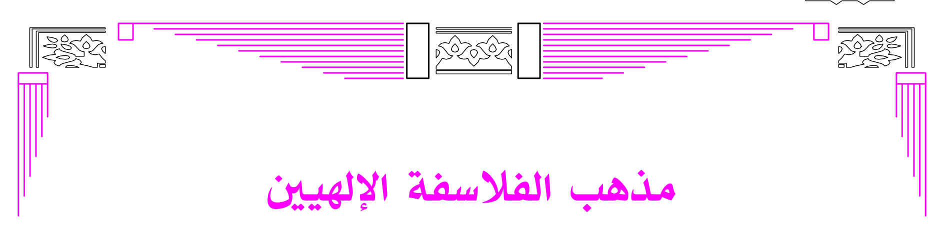
والفرق بين القديم، والأزلي: أن القديم: «ما لا بداية لوجوده»، والأزلي: «ما لا بداية له مطلقاً، وجودياً كان أو عدمياً». فهو أعم من القديم(٣).

قوله: (**لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم**) هذا تأكيد لما سبق، وهو وصف لواجب الوجود.

قوله: (**فوصفوه بما يمتنع وجوده**) وهو سلب النقيضين، فهؤلاء وصفوا الله تعالى بما يجعله ممتنعاً، فضلاً عن أن يكون موجوداً، أو واجبَ الوجودِ، أو قديماً.



(١) رواه مسلم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) «درء التعارض» ٣/ ٣٧، و«التوقيف على مهمات التعاريف» ص٢٩، «تاج العروس من جواهر القاموس» ٢٧/ ٤٤٢.
(٣) «منهج ودرسات لآيات الأسماء والصفات» ص١٧.



مذهب الفلاسفة الإلهيين

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسُّلُوب، والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

الشّرح

بعد أن ذكر الشيخ الطائفة الأولى من الزائغين عن منهج المرسلين في مسألة الصفات؛ وهم: الباطنية الذين يصفون الله بسلب النقيضين؛ ذكر الطائفة الثانية ممن قاربوهم في ضلالهم، وإن كانوا أخف منهم؛ وهم طائفة من الفلاسفة الإلهيين؛ لأن من الفلاسفة:

- من يثبت لله تعالى الصفات في الجملة.
- ومنهم المعطلة، وفي مقدمتهم: «معلمهم الأول»، و«الثاني الفارابي»[(١)]، و«ابن سينا»، فهؤلاء وصفوا الله تعالى (**بالسُّلُوب**) أي: بالصفات؛ أي: صفات النفي.

---

(١) محمد بن محمد بن طرخان بن أَوْزَلَغ، أكبر الفلاسفة المنتسبين للإسلام، ومِن كتبه تخرج ابنُ سينا، كان يحسن عدة لغات، وهو واضع آلة الموسيقى المسماة بـ«القانون»، له تصانيف كثيرة في «المنطق»، و«الطب»، و«الموسيقى»، وفي كتبه ما في كتب الفلاسفة من الضلال والكفر بالله. وقد تعقب جملة من أقواله الإمامُ ابن تيمية في عدد من كتبه؛ كـ «درء التعارض»، و«الرد على المنطقيين»، و«مجموع الفتاوى»، مات بدمشق عام ٣٣٩هـ، وقد ناهز الثمانين.
انظر: «وفيات الأعيان» ٥/ ١٥٣، و«عيون الأنباء» ص٦٠٣، و«مجموع الفتاوى» ٢/ ٦٧ و٨٦، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٤١٦، و«إغاثة اللهفان» ٢/ ٢٧٩.

و(**الإضافات**) هي: الصفات الإضافية، و«الإضافة»؛ هي: النسبة، و«الشيء الإضافي»؛ هو: الشيء النسبي، فهو ليس أمراً وجودياً؛ بل أمر اعتباري معنوي.

فـ«الصفة الإضافية»؛ هي: المعنى الذي لا يعقل إلا بوجود مقابل له، ومثال ذلك: «القَبْلِيَّة»، و«البَعْدِيَّة»، و«الأُبوة»، و«البُنوة».

فـ«القبلية» ـ مثلاً ـ ليست صفة ذاتية للشيء؛ بل صفة باعتبار ما بعده، وكذا «الأبوة»، فهي صفة باعتبار ابنه، وإن كان هذا الأبُ ابناً باعتبار أبيه، فهو اكتسب الصفة بالنسبة لغيره، وليست صفة ملازمة له؛ كـ«يَدِه»، و«طوله»، و«لونه».

ويلاحظ أن هذه الصفات الإضافية لا وجود لها حقيقة، وإنما وجودها عقلي معنوي.

ومن الأمثلة التي تذكر لذلك تسمية الفلاسفة لله تعالى «العلة الأولى»، وهذا مثل تسمية المتكلمين لله تعالى بـ«القديم».

فكون الشيء علة يقتضي معلولاً، «فالعِلِّية» صفة إضافية باعتبار وجود معلول، فهي صفة إضافية نسبية لا وجود لها حقيقة، بخلاف صفة «الخَلق»، واسم «الخالق»، فالله تعالى هو «الخالق» اسماً وَوصفاً، ولو لم يُوجد خلق، فهو لم يكتسب هذه الصفة من شيء خارج عنه ـ وهو الخلق ـ كما تكتسب العِلةُ وصفَ العِلِّية باعتبار وجودِ المعلول، وكما يكتسب الأبُ وصفَ الأبوةِ بوجود ابن له.

ومن أسباب منع إطلاق لفظ «العلة الأولى» على الرب تعالى ـ والتي يقصد بها الفلاسفة: «العِلة التامة التي يستلزم وجودها وجود المعلول» ـ أنه يلزم من هذا اللفظ: أن وجود الرب يستلزم وجود المخلوقات، وهذا باطل؛ لأن وجود الله تعالى لا يلزم منه وجود

مخلوقاته، ولهذا نَجِد الفلاسفة الذين أطلقوا هذا اللفظ والوصف على الله تعالى؛ قالوا بقدم العالم لهذا السبب.

فالفلاسفة لا يصفون الله تعالى بصفات الإثبات؛ بل بالسلوب، والإضافات، ويجعلونه؛ هو (**الوجود المطلق بشرط الإطلاق**)[(١)] أي: وجود لا يقيد بأي صفة؛ بل يقيد بالإطلاق، أي: بأن يقال: هو الوجود المطلق، وهو ما يقابل «الوجود المعين»، كما لو قلت: «الإنسان»، فهذا مطلق لا بشرط الإطلاق؛ أي: غير مقيد.

وإذا قلت: «الإنسان المطلق»، فهذا مطلق بشرط الإطلاق؛ أي: مقيد بالإطلاق، ولا يمكن وجوده في الخارج، بخلاف ما لو قلت: «إنسان» دون تقييده بالإطلاق، فإنه يوجد في الخارج معيناً، ويمكن أن تقيده أيضاً ببعض الصفات، كما لو قلت: «إنسان كبير»، أو «أسود»، ونحو ذلك.



(١) «شرح حديث النزول» ص٩٧، و«درء التعارض» ١/ ٢٨٦ و٣/ ٣٦٢، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ١٨٧، و«الصفدية» ص١٤١.

وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا «العِلْمَ» عين «العَالِمِ»، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميزوا بين «العلم»، و«القدرة»، و«المشيئة» جحداً للعلوم الضروريات.

الشَّرْحُ

أي: علم بالعقل الصريح؛ أي: السليم الذي لا يعتريه شك ولا شبهة: أن هذا ـ أي: الوجود المطلق ـ لا يوجد إلا في الذهن، دون ما خرج عنه من الموجودات.

ومن مقولات الفلاسفة: «أن الصفة هي الموصوف»، و«أن كل صفة هي الصفة الأخرى»، فلا فرق بين معنى صفة وأخرى، فـ«العِلم»؛ هو «القدرة»، و«القدرة»؛ هي «الإرادة»، و«الإرادة»؛ هي «الحياة»، ونحو ذلك.

ويجعلون (**العِلم**) هو (**العالِمِ**)، فيكابرون القضايا البديهيات، ويجحدون العلوم الضروريات.



مذهب المعتزلة ومن اتبعهم

وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام، من المعتزلة، ومَنِ اتَّبعهم، فأثبتوا لله الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل «العليم»، و«القدير»، و«السميع»، و«البصير»؛ كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: «عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر»، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات.

والكلامُ على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول؛ مذكورٌ في غير هذه الكلمات.

الشَّرح

أي: قاربَ الفلاسفةَ طائفةٌ من أهل الكلام من المعتزلة، ومَنِ اتَّبعهم، وإن كانوا ليسوا كالفلاسفة في الضلال، فهم أثبتوا لله تعالى الأسماء دون ما تضمنته من الصفات.

وأهل الكلام؛ هم: «الذين يعتمدون على نظريات فلسفية، واستدلالات عقلية في باب الاعتقاد».

وسموا بـ(**أهل الكلام**)؛ إما لكثرة كلامهم وجدلهم، أو لأن أعظم قضية وقع فيها الخلاف بين الأمة؛ هي: مسألة «كلام الله تعالى».

وعلم الكلام؛ هو: «تلك العلوم، والنظريات، والشبهات، والجدليات، في أبواب الاعتقاد».

وقد صار في عرف بعض المتأخرين عَلَماً على عِلم «التوحيد»،

والصواب أنه لا ينبغي تسمية علم «أصول الدين» بعلم «الكلام»؛ لأن الكلامَ مذمومٌ، والعقيدة المستمدة من كلام الله ورسوله وقضاياها وأدلتها؛ ليست من الكلام المذموم.

وأشهر طوائف المتكلمين: المعتزلة الذين كان لهم صولة وجولة في عهد المأمون، لما أحاطوا به، وأثروا فيه، وألَّبُوه على كل من يخالفهم في الرأي، لا سيما أهل السُّنَّة والجماعة.

ويَدخل فيمن تبع المعتزلةَ: الرافضةُ، والزيديةُ، فإنهم اعتنقوا كثيراً من أصول المعتزلة في باب «الأسماء والصفات»، وفي «حكم أهل الكبائر في الآخرة»[(١)].

والقاسم المشترك بين المعتزلة في باب «الأسماء والصفات» أنهم يثبتون «الأسماء» وينفون «الصفات»، ثم يختلفون في التعبير، فمنهم مَن يقول: «إن أسماء الله تعالى؛ كالأَعْلَام المحضة المترادفة».

والعَلَمُ المحض؛ هو: «اللفظ الذي لا يدل إلا على العلمية، ولا يدل على الوصفية في شيء»؛ كمن سمي: «حافظاً»، و«صالحاً»، و«محمداً»، ولم يكن مُتَّصفاً بمعاني هذه الأسماء.

فجردوا أسماء الله تعالى عمَّا تضمنته من المعاني.

ومنهم مَن يقول: (**عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر**).

والفرق بين هؤلاء ومَن قبلهم: أن هؤلاء لم يطلقوا اسم الله تعالى إلا مقروناً بالتصريح بنفي ما تضمنه من الصفة، أما الأولون فليسوا كذلك، وإن كان الجميعُ متفقينَ على نفي الصفة، وإنما الخلاف بينهم في التعبير فقط.

---

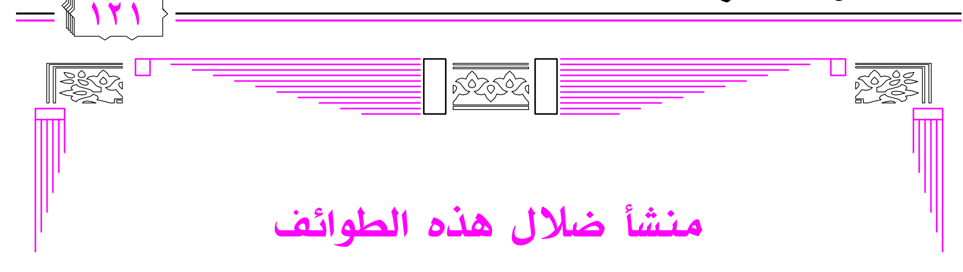
(١) «منهاج السُّنَّة» ١/ ٩ و٧٢ و٢/ ٣٠٢.

وأشار الشيخ إلى فساد مقالة هؤلاء، ومناقضتها لصريح المعقول، المطابق لصحيح المنقول، ومِن أدلة هذا التناقض وعلاماته: التسوية في الحكم بين المختلفات، أو التفريق بين المتماثلات؛ كنفيهم للصفات مع إثباتهم للأسماء، مع أن الجميع قد جاءت به نصوص الكتاب والسُّنَّة، وكلها مضافة إلى الله تعالى، فيلزمهم إما أن يثبتوا الجميع، أو ينفوا الجميع[١]، وسيأتي مزيد كلام في ذلك[٢].



---

(١) «منهاج السُّنَّة» ٢/ ١١٥.
(٢) ص١٥٥.



منشأ ضلال هذه الطوائف

وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء؛ فيقعون في نظيره، وفي شرٍّ منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر؛ لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم، الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه، ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولاتِ المشبَّهة بالمعقولات، يُسَفْسِطُون في العقليات، ويُقَرْمِطُون في السمعيات.

الشَّرْح

بعد أن عرض الشيخ مذاهب المعطلة باختلاف طوائفهم، بيَّن أنهم يفرون من شيء؛ فيقعون في نظيره، وفي شرٍّ منه[(١)].

فالغلاة فروا من تشبيهه بالموجودات والمعدومات؛ فلزمهم التشبيه بالممتنعات، وهذا أقبح من التشبيه بالموجود، أو المعدوم الممكن، وإن كان الجميع باطلاً.

وهكذا الفلاسفة ينفون عن الله الصفات بشبهة أن إثباتها يلزم منه التركيب.

وكلُّ من نفى شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ فراراً من شيء؛ فلا بد أن يقع في نظيره، أو في شرٍّ مما فرَّ منه، ولو أن هؤلاء جميعهم أمعنوا النظر؛ لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما هو مقتضى

---
(١) «الصفدية» ص١٢٧.

العقول السليمة المتجردة عن الأهواء المضلة، والتعصب.

كما قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص].

ومن أدلة مناقضة مذهب الفلاسفة للمعقول: تسويتهم بين المختلفات، كما سووا بين الصفات، وجعلوا هذه الصفة هي الصفة الأخرى، كما سبق(١).

ومن أدلة مناقضة مذهب المعتزلة للمعقول: تفريقهم بين المتماثلات، كما فرقوا في الإثبات بين أسماء الله وصفاته، فأثبتوا الأسماء ونفوا الصفات، كما سبق(٢).

فلو أن هؤلاء كانوا من أصحاب النظر الصحيح، والعقل الصريح؛ لما وقعوا في هذا التناقض، وَلَكَانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد.

ولكن هؤلاء الضُّلَّال المعطلة ليسوا من أهل العقل ولا النقل؛ بل هم من أهل القضايا المجهولات التي يظنونها ويزعمونها قضايا عقلية، كما إذا قالوا: «إن الوجود المطلق موجود في الخارج»، أو: «إن العِلم هو العالِم».

ومعنى **قوله:** (**يسفسطون في العقليات**) أي: يقفون من العقليات موقف أهل «السفسطة» منها؛ وهو: المكابرة والإنكار(٣).

---

(١) ص١١٧. (٢) ص١١٨.

(٣) ذكر شيخ الإسلام في «بيان تلبيس الجهمية» ٢/ ٣٣٧: أن «السفسطة»: «كلمة معربة، وأصلها باليونانية سوفسقيا»؛ أي: حكمة مموهة؛ فإن «صوفيا» باليونانية؛ هي: الحكمة، ولهذا يقولون: «فيلاسوفا»؛ أي: محب الحكمة. =

ومعنى **قوله**: (**يقرمطون في السمعيات**) أي: يفعلون في السمعيات فعل القرامطة، وهو اللعب بمعانيها وصرفها عن ظاهرها إلى معانٍ أخرى لا يحتملها اللفظ، ولا يدل عليها السياق[١].



= وقال في «منهاج السُّنَّة» ٧/ ٤٦٤: «السفسطة في العقليات؛ هو القدح فيما علم بالحس والعقل بشُبه تعارض ذلك، فمن أراد أن يدفع العلم اليقيني المستقر في القلوب بالشبه؛ فقد سلك مسلك السفسطة؛ فإن السفسطة أنواع:
أحدها: النفي والجحد والتكذيب؛ إما بالوجود أو بالعلم به.
والثاني: الشك والريب. وهذه طريقة اللاأدرية الذين يقولون: «لَا نَدْرِي»، فلا يثبتون ولا ينفون، لكنهم في الحقيقة قد نفوا العلم، وهو نوع من النفي؛ فعادت السفسطة إلى: جحد الحق المعلوم، أو جحد العلم به.
وانظر أيضاً: «منهاج السُّنَّة» ٢/ ٥٢٥، و«الصفدية» ص١٢٨.

(١) تقدم أمثلة لذلك في: ص١١٢.

ذكر الدليل العقلي على وجود الواجب، وبيان ما بين الواجب والممكن من قدر مشترك

وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بُدَّ من موجود، قديم، غني عمَّا سواه؛ إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات؛ كـ«الحيوان»، و«المعدن»، و«النباتِ»، والحادثُ ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار أن المحدَثَ لا بُدَّ له مِن محدِثٍ، والممكنَ لا بدَّ له من واجبٍ، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥﴾ [الطور]، فإذا لم يكونوا خُلقوا من غير خالق، ولا هم الخالقون لأنفسهم؛ تعين أن لهم خالقاً خلقهم.

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدَث ممكن، يقبل الوجود والعدم؛ فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا؛ بل وجود هذا يخصُّه ووجود هذا يخصُّه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند «الإضافة»، و«التقييد»، و«التخصيص»، ولا في غيره.

فلا يقول عاقلٌ إذا قيل: «إن العرش شيء موجود»، و«إن البعوض شيء موجود» إن هذا مثل هذا؛ لاتفاقهما في مسمى «الشيء»، و«الوجود»؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه؛ بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق.

وإذا قيل: «هذا موجود وهذا موجود»، فوجود كل منهما يخصُّه لا يَشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقةٌ في كلٍّ منهما.

الشَّرْح

يريد الشيخ أن يبين أن إثبات الصفات لله تعالى لا يلزم منه تمثيله بخلقه، كما أن الله تعالى موجود والمخلوق موجود، ولا يلزم من ذلك تماثلهما في صفة «الوجود»، فمهد لذلك بذكر الدليل على إثبات موجود واجب، وموجود ممكن، **فقال:** (**وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عمَّا سواه...**) إلخ.

فقرر الشيخ أن من المعلوم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عمَّا سواه، ودليل ذلك ما نشاهده من حدوث المحدثات ـ أي: المخلوقات ـ كـ(**الحيوان**)، و(**المعدن**)، و(**النبات**)؛ لأن المحدَث ممكن الوجود، فليس بواجب؛ لأن عدمَه قبل وجوده؛ ينفي وجوبه؛ لأن الواجبَ لا يَعدَم.

وليس بممتنع؛ لأن الممتنع لا يمكن أن يوجد؛ فوجوده ينفي امتناعه.

فالأشياء في حكم العقل ثلاثة: واجب، وممكن، وممتنع.

فالواجب: ما لا يقبل الحدوث، ولا العدم.

والممكن: ما يقبل الوجود، والعدم.

والممتنع: ما لا يقبل الوجود.

فهذه المحدثات لا بُدَّ لها من موجِد محدِث لها، كما هو موجَب العقل والفطرة، ودليل ذلك ما ذكره تعالى من الدليل العقلي في **قوله:** (﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾) أي: أخُلقوا من غير خالق؟! أم هم الخالقون لأنفسهم؟!

فالمخلوق لا يخلو: إما أن يكون خلقَ نفسَه، أو: وُجد من غير خالق، أو: أن يكون له خالقٌ خلقه. وهذا هو الحق، والأولان باطلان ممتنعان.

والمحدِثُ الخالق الذي تنتهي إليه المحدثات؛ يمتنع أن يكون محدَثاً مخلوقاً؛ بل يجب أن يكون واجباً؛ قطعاً للتسلسل، فإن التسلسل في الفاعِلين والمفعولين؛ ممتنع.

ومعنى التسلسل في الفاعِلين والمفعولين: «أنه ما من فاعلٍ إلا وله فاعلٌ إلى ما لا نهاية»، وهذا باطل؛ لأن ذلك يستلزم ألَّا يوجد شيء، والوجود ثابت بالحس(١).

فطريق العلم بالواجب؛ هو: «العقل»، بدلالة الآيات الكونية.

وطريق العلم بجنس المحدَث؛ هو: «الحس».

وقوله: (**وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن...**) إلخ، تقدم الدليل الضروري العقلي على وجود الواجب القديم، وأن الموجود المحدَث معلوم بالحس؛ فإذا كان من المعلوم بالاضطرار أن في الوجود ما هو واجب، وما هو ممكن، وكلٌّ منهما يصدق عليه أنه موجود، فـ«الله» تعالى موجود، و«الإنسان» موجود، وسائر المخلوقات موجودة؛ فالخالق والمخلوق يتفقان في مسمى «الوجود»، أو «الموجود»، عند الإطلاق والتجريد عن «الإضافة»، و«التخصيص»، و«التقييد».

فإذا قيل: «موجود»، فهذا الاسم يصدق على كلِّ ذي وجود؛ فـ«الموجود» ضد «المعدوم»، فيدخل فيه كل موجود، سواء كان واجباً، أو ممكناً، ولكن لا يلزم من اتفاقهما عند «الإطلاق»، و«التجريد» تماثلهما عند «الإضافة»، و«التخصيص»، و«التقييد»؛ بل وجود «الواجب» مختص به، ووجود «الممكن» مختص به، فالوجود المطلق معنى مشترك في مدلوله، ومسماه، ومعناه لا يختص به الخالق ولا المخلوق.

(١) «منهاج السُّنَّة» ٢/ ١١٦.

وإذا قيل: «الوجود الواجب»؛ فيختص بالموجود الواجب، أما إذا قيل: «الوجود الممكن»؛ فيختص بالموجود الممكن.

فعند (**الإضافة**)، و(**التخصيص**)، و(**التقييد**)؛ لا يقع الاشتراك؛ بل يأخذ كلٌّ ما يخصه.

و(**الإضافة**)، و(**التخصيص**)، و(**التقييد**): تنويع في التعبير؛ لأن (**الإضافة**) تتضمن «تقييداً»، و(**التقييد**) فيه «تخصيص».

وبهذا يعلم أنه لا يلزم من الاشتراك بالاسم العام تماثل المسميين المتغايرين في خصائصهما.

ويضرب الشيخ لذلك مثلاً بوجود «العرش» و«البعوضة»، فـ«العرش» موجود، و«البعوضة» موجودة، ولا يلزم من وصف كل منهما بالوجود، أن يكونا متماثلين، بل لكلٍّ منهما وجود يخصه ويناسبه، وإن كانا متفقين في مسمى الاسم المطلق والمعنى العام المشترك للفظِ الوجود الذي لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن.

فالاشتراك بين «العرش» و«البعوضة» إنما هو في مسمى الوجود العام الكلي المشترك، الذي لا يوجد إلا في الذهن.

أما في الخارج فلا اشتراك بينهما، فليس في الخارج شيء اشتركا فيه.

فـ«للعرش» وجود يخصه، و«للبعوضة» وجود يخصها، واسم الوجود حقيقة في كلٍّ منهما، كما هو حقيقة في كلِّ موجود.

وإذا لم يلزم من اتفاقِ «العرش»، و«البعوضة» في مسمى (**الشيء**) و(**الوجود**) عند «الإطلاق» تماثلُ مسماهما ـ أي: تماثل مسمى (**الشيء**)، و(**الوجود**) في «البعوضة»، و«العرش» ـ عند (**الإضافة**)، و(**التخصيص**)، و(**التقييد**)، وهذا بينَ مخلوقٍ ومخلوق؛ فمن باب أولى ألَّا يلزم ذلك بين الخالق والمخلوق.

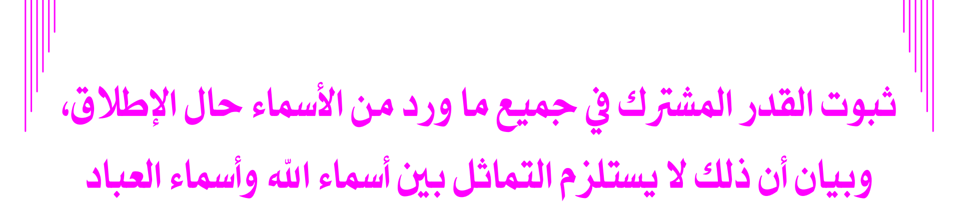
فلفظ «وجود»، أو «موجود» باعتبار «الإطلاق»، و«التقييد» لها ثلاث حالات، ويختلف المدلول باختلاف هذه الأحوال:

فمدلوله عند «الإطلاق»؛ هو: المعنى المشترك بين الخالق والمخلوق، وعند الإضافة إلى الخالق ما يختص به الخالق من الوجود، وعند الإضافة إلى المخلوق ما يختص به المخلوق من الوجود.

وهكذا القول في سائر ما ورد من الأسماء مضافاً إلى الله، ومضافاً إلى بعض العباد[(١)].



(١) «منهاج السُّنَّة» ٢/ ١١٧ و٥٨٧، و«مجموع الفتاوى» ٢/ ٣٥٠.



ثبوت القدر المشترك في جميع ما ورد من الأسماء حال الإطلاق، وبيان أن ذلك لا يستلزم التماثل بين أسماء الله وأسماء العباد

ولهذا سمَّى اللهُ نفْسَه بأسماءٍ، وسمَّى صفاتِه بأسماءٍ، فكانت تلك الأسماءُ مختصةً به إذا أضيفت إليه لا يَشركه فيها غيره، وسمَّى بعضَ مخلوقاتِه بأسماءٍ مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن «الإضافة»، و«التخصيص»، ولم يلزمْ مِن اتفاقِ الاسمين، وتماثلِ[1] مسماهما، واتحادِه عند «الإطلاق»، والتجريد عن «الإضافة»، و«التخصيص»: اتفاقُهما[2]، ولا تماثلُ المسمى عند «الإضافة»، و«التخصيص»، فضلاً عن أنْ يتحد مسماهما عند «الإضافة»، و«التخصيص».

الشَّرْح

بعد أن قرر الشيخ قاعدة اختلاف مدلول اللفظ بـ(**الإطلاق**)، و(**التقييد**)، وأنه لا يلزم من اتفاق المسميين في اسم عند (**الإطلاق**) تماثلهما في معناه عند (**التقييد**)، كما وضح ذلك في لفظة (**موجود**): أراد أن يبين حال الاتفاق، وحال الاختلاف في أسماء الخالق والمخلوقِ، فاللفظ الذي يطلق على الخالق والمخلوقِ له ثلاث حالات يختلف معناه باختلافها:

---

(١) في المطبوع «تماثل»، ورجح الشارح إضافة «و». وقد أشار محقق المطبوع في الحاشية إلى أنها ثابتة في بقية النسخ عدا ما اتخذه أصلاً.

(٢) في المطبوع «لا اتفاقهما»، ورجح الشارح حذف «لا». وقد أشار محقق المطبوع في الحاشية إلى أن بقية النسخ عدا ما اتخذه أصلاً؛ بدونها.

١ ـ حال الإطلاق، ومدلوله: معنى كلي مشترك.

٢ ـ حال الإضافة إلى الخالق، ومدلوله: ما يختص بالرب تعالى.

٣ ـ حال الإضافة إلى المخلوق، ومدلوله: ما يختص بالمخلوق.

فأسماء الله تعالى المضافة إليه مختصة به، وأسماء العباد المضافة إليهم مختصة بهم.

وأسماء العباد توافق أسماء الله تعالى إذا قطعت عن (**الإضافة**)، و(**التخصيص**) ـ يعني ـ عند (**الإطلاق**)، والتجريد عن (**الإضافة**)، و(**التخصيص**).

ولا يلزم من اتفاقِ الاسمين؛ أي: اسم الخالق والمخلوق عند (**الإطلاق**) والتجريد عن (**الإضافة**) و(**التخصيص**) و(**التقييد**): تماثلُ مسماهما، فضلاً عن اتحاد مسماهما عند (**الإضافة**) و(**التخصيص**).



فقد سمَّى الله نفسه «حياً»، فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وسمَّى بعض عباده «حياً»، فقال: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ [الروم: ١٩]، وليس هذا «الحيُّ» مثلَ هذا «الحيِّ»؛ لأن قوله: ﴿ٱلۡحَيُّ﴾ اسم لله مختص به، وقوله: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به.

وإنما يتفقان إذا أُطلِقا وجُرِّدا عن «التخصيص»، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم مِنَ المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند «الاختصاص» يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق.

ولا بُدَّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دلَّ عليه الاسم بـ«المواطأة» و«الاتفاق»، وما دل عليه بـ«الإضافة» و«الاختصاص»، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الشَّرح

لفظ (**الحي**) نجده في أسماء الله تعالى، كما نجده في أسماء المخلوقين، فالله تعالى يسمى بـ(**الحي**)، كما أن المخلوق كذلك، ولكن ليس (**الحي**) الذي هو الله، أو اسم الله كـ(**الحي**) الذي هو المخلوق.

وأما إذا قطع لفظ (**الحي**) عن (**الإضافة**) إلى الخالق أو المخلوق؛ فإنه يدل على معنى لفظ الحيِّ الكليِّ المشتركِ الذي هو مسمى الاسم المطلق، والذي لا وجود له إلا في الذهن، فليس في الخارج شيء اسمه (**الحي**) مشترك بين الخالق والمخلوق، ولكن العقل يفهم قدراً مشتركاً للفظ (**الحي**)، وهذا المعنى المشترك ثابت في حق الخالق

كما هو ثابت في حق المخلوق، ولا بدَّ من هذا حتى تُفهم الألفاظ.

فإذا قلنا: (**الحي**) ـ مطلقاً دون إضافة إلى الخالق أو المخلوق ـ فإن مدلول هذه الكلمة: وجود حياة؛ أي: ضد الموت.

أما إذا أضيف إلى الله تعالى؛ كما في **قوله سبحانه**: (﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾) فإنا نفهم من لفظ (**الحي**) أنه تعالى ذو حياة، التي هي ضد الموت، وهذا مدلول اللفظ العام، كما أنا نفهم ـ أيضاً ـ أنه ذو حياة كاملة، لا يعتريها موت ولا نقص، فهي حياة واجبة، لا يعتريها الحدوث ولا العدم، ولا يعلم العباد كُنهها، وهذا مدلول اللفظ الخاص؛ أي: المضاف إلى الله تعالى.

كذلك إذا أضيف اسم (**الحي**) إلى المخلوق، كما في **قوله تعالى**: (﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾)؛ فإنا نفهم من اللفظ: الحياة التي هي ضد الموت، وهذا مدلول اللفظ العام لـ(**الحي**)، كما أنا نفهم منه ـ أيضاً ـ أنها حياة حادثة بعدَ أن لم تكن، وأنها قابلة للفناء، ومعرضة للعلل والآفات، وهي حياة موهوبة من الله تعالى؛ كما قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ﴾ [الجاثية: ٢٦]، وهذا مدلول اللفظ الخاص المضاف إلى المخلوق.

وقول المؤلف في أسماء الله تعالى إنها: (**يفهم منها ما دل عليه الاسم بـ«المواطأة» و«الاتفاق»**) أي: مدلول الاسم العام المشترك.

وقوله: (**وما دل عليه بـ«الإضافة» و«الاختصاص»..**) أي: ويفهم منه عند إضافته إلى الله تعالى المعنى الخاص بالرب سبحانه، الذي لا يشاركه فيه المخلوق، فلو فَسرت ما أضيف إلى الله تعالى بالمعنى العام الكلي المشترك فقط دون ما هو من خصائص الله تعالى؛ لم تكن أعطيتَه حقَّه من البيان لمعناه؛ لأن المعنى الكلي المشترك ليس من خصائص الرب سبحانه؛ بل هو مشترك بين الخالق والمخلوق، فعند (**الإضافة**) لا بدَّ أن يقيد بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والعكس كذلك.

وكذلك سمَّى اللهُ نفسَه «عليماً» «حليماً»، وسمَّى بعضَ عبادِه «عليماً»، فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: ٢٨] يعني: «إسحاق»، وسمَّى آخر «حليماً» فقال: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ١٠١﴾ [الصافات] يعني: «إسماعيل»، وليس «العليم» كـ«العليم»، ولا «الحليم» كـ«الحليم».

وسمَّى نفسَه «سميعاً» «بصيراً»، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ٥٨﴾ [النساء]، وسمَّى بعضَ عبادِه «سميعاً» «بصيراً»، فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ٢﴾ [الإنسان]، وليس «السميع» كـ«السميع»، ولا «البصير» كـ«البصير».

وسمَّى نفسَه بـ«الرؤوف» «الرحيم» فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وسمَّى بعضَ عبادِه بـ«الرؤوف» «الرحيم»، فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ١٢٨﴾ [التوبة]، وليس «الرؤوف» كـ«الرؤوف»، ولا «الرحيم» كـ«الرحيم».

وسمَّى نفسَه بـ«الملك»، فقال: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وسمَّى بعضَ عبادِه بـ«الملك»، فقال: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ٧٩﴾ [الكهف]، ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦ﴾ [يوسف: ٥٠]، وليس «الملك» كـ«الملك».

وسمَّى نفسَه بـ«المؤمن»، فقال: ﴿ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وسمَّى بعضَ عبادِه بـ«المؤمن»، فقال: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًاۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ١٨﴾ [السجدة]، وليس «المؤمن» كـ«المؤمن».

وسمَّى نفسَه بـ«العزيز»، فقال: ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وسمَّى بعضَ عبادِه بـ«العزيز»، فقال: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ﴾ [يوسف: ٥]، وليس «العزيز» كـ«العزيز».

وسمَّى نفسَه «الجبار» «المتكبر»، وسمَّى بعضَ خلقِه بـ«الجبار» «المتكبر»، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥]، وليس «الجبار» كـ«الجبار»، ولا «المتكبر» كـ«المتكبر».

ونظائر هذا متعددة.

الشَّرْح

أي: أن لفظة (**عليم**) أو اسم (**عليم**) عند «الإطلاق» يدل على مطلق العلم؛ أي: ذو علم، وإن شئت قلت: «ذو علم كثير»؛ لأن الكثرة والقلة من الأمور النسبية، فهذا المعنى الكلي المشترك يصدق في حق الخالق والمخلوق.

لكن (**العليم**) اسم الله تعالى يدل على ما يختص بالرب تعالى، وهو العلم الكامل الشامل المحيط بكل شيء، ما كان، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون.

وإذا قيل: «عليم» اسم للمخلوق، فهو ما يختص به المخلوق من العلم الموهوب المحدود الذي يعتريه الخطأ والنسيان.

وهكذا في اسم (**السميع**)، فله معنى عام؛ أي: ذو سمع، والسمع: ضد الصمم؛ وهو: إدراك الأصوات، وهذا المعنى الكلي المشترك لا يختص به الرب تعالى، أما إذا قيل: «إن الله سميع»، فهذا كما يدل على المعنى العام المطلق يدل على المعنى الخاص بالله تعالى، وهو أنه يسمع جميع الأصوات، ليس بمحدود ولا موهوب، بل لم يزل سبحانه سميعاً سمعاً لا يعلم العباد كُنهه.

وهكذا يقال في بقية الأسماء التي ذكرها المؤلف، فيفهم من الاسم عند «الإطلاق» معنى كلي مشترك بين الخالق والمخلوق، ويفهم منه عند «الإضافة»، و«التخصيص»، و«التقييد» معنى خاص يليق بالخالق سبحانه وتعالى لا يَشركه فيه المخلوق، كما يفهم منه معنى خاص يليق بالمخلوق عند تسميته به.



ثبوت القدر المشترك في صفات الخالق والمخلوق حال الإطلاق وأنه لا يستلزم التماثل

وكذلك سمَّى صفاتِه بأسماء، وسمَّى صفاتِ عبادِه بنظير ذلك، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

وسمَّى صفةَ المخلوق «علماً»، و«قوة»، فقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال: ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾ [الروم]، وقال: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: ٥٢]، وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] أي: «بقوة»، وقال: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧] أي: «ذا القوة»، وليس «العلم» كـ«العلم»، ولا «القوة» كـ«القوة».

وكذلك وَصَفَ نفسَه بـ«المشيئة»، ووَصَفَ عبده بـ«المشيئة»، فقال: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿١٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان].

وكذلك وَصَفَ نفسه بـ«الإرادة»، ووَصَفَ عبده بـ«الإرادة»، فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧].

ووَصَفَ نفسه بـ«المحبة»، ووَصَفَ عبده بـ«المحبة»، فقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

ووَصَفَ نفسه بـ«الرضا»، ووَصَفَ عبده بـ«الرضا»، فقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩].

ومعلومٌ أنَّ مشيئةَ الله ليستْ مثلَ مشيئةِ العبدِ، ولا إرادته مثل إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه.

وكذلك وصف نفسه بأنه يَمْقُتُ الكفار، ووصفهم بـ«المقت»، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠﴾﴾ [غافر] وليس «المقتُ» مثل «المقتِ».

وهكذا وصَف نفسه بـ«المكر» و«الكيد»، كما وصَف عبده بذلك، فقال: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق] وليس «المكر» كـ«المكر»، ولا «الكيد» كـ«الكيد».

ووَصَفَ نفسه بـ«العمل»، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس]، ووصف عبده بـ«العمل»، فقال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] وليس «العملُ» كـ«العملِ».

الشَّرح

بعد أن ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمثلة على أسماء الله تعالى توافق أسماء بعض مخلوقاته، وبيَّن أوجه الاتفاق والافتراق بينها، ذكر هنا أمثلة

لصفات الله تعالى، فقد سمى الله ﷻ صفاته بأسماء، كـ(**العلم**) و(**القوة**)، فهذه أسماء صفاته، وأما أسماؤه فمثل: «العليم» و«القوي».

وهذه الأسماء التي سمى بها صفاته، سمى بها صفات بعض خلقه، فاسم صفة العبد توافق اسم صفة الرب تعالى في المعنى عند «الإطلاق»؛ أي: في المعنى العام الكلي المشترك، أما عند «الإضافة» إلى الرب؛ فيكون لها المعنى المختص بالرب تعالى، وعند «الإضافة» إلى المخلوق يكون لها المعنى المختص بالمخلوق، كما سبق في مسألة أسماء الله تعالى.

فـ(**العلم**) ـ مثلاً ـ اسم لصفة المخلوق، وهو موافق لـ(**العلم**) الذي هو اسم لصفة الخالق إذا قطع عن «الإضافة».

فـ(**العلم**) إذا أطلق ولم يقيد بـ«الإضافة» إلى الخالق أو المخلوق؛ يكون له معنى عام كلي؛ وهو: «ضد الجهل»، أو هو: «إدراك الأشياء على ما هي عليه»، وهذا المعنى مشترك بين علم الخالق، وعلم المخلوق.

أما إذا أضيف (**العلم**) إلى الله تعالى؛ كما في **قوله**: (﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾)؛ فيكون له معنى مختص بالرب تعالى في: كيفيتِهِ، ومَداهُ ومتَعَلَّقِهِ، فعلم الله تعالى محيط بكل شيء، يعلم ما كان، وما يكون، وما لا يكون، يعلم الأشياء علماً تاماً مفصلاً، يعلم ما في صدور العباد، يعلم ما يخفون وما يعلنون، وعلمه تعالى واجب ذاتي، فهو لم يزل ولا يزال «عليماً»، موصوفاً بـ(**العلم**) لم يحدث له (**العلم**)، وعلمُه لم يسبقه جهل، ولا يعتريه نسيان، كل هذا من معاني (**العلم**) المختص بالرب تعالى.

وأما إذا أضيف (**العلم**) إلى المخلوق؛ كما في **قوله تعالى**: (﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾)؛ فيكون له معنى مختص بالعبد، فهو علم محدود، وموهوب، علم يسبقه جهل، ويعتريه نسيان.

وعلى هذا النسق يكون الكلام في بقية أسماء الصفات التي ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ شواهدها؛ فللصفة معنى عام كلي مشترك عند «الإطلاق» يصدق على صفة الله تعالى، وعلى صفة المخلوق، وللصفة معنى خاص عند إضافتها إلى الله تعالى لا يَشركه فيها المخلوق، وللصفة معنى خاص عند إضافتها إلى المخلوق تليق بعجزه وقصوره.

تنبيهات:

١ ـ قوله تعالى: (﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾) تفسير «الأَيْدِ» هنا بـ«القوة» ليس من باب «التأويل»، فليس لفظ «الأَيْدِ» جمعاً للفظ «يَد»؛ بل هو لفظ مفرد، وهو مصدر على وزن «فَعْل» من: آدَ، يَئِيدُ، أَيْدَاً؛ أي: قوة[(١)].

أما لفظ «أيدي» فهو على وزن «أَفْعِل».

فهذه الآية المذكورة دليل على صفة «القوة»، وليست دليلاً على صفة «اليد».

٢ ـ من الفروق بين مشيئة الله تعالى، ومشيئة العبد، أن مشيئة الله تعالى صفة له؛ وهي: نافذة، أما مشيئة العبد؛ فهي: مخلوقة ومقيدة، فقد يشاء العبدُ ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء. وكلُّ شيء بمشيئة الله تعالى.

٣ ـ بين صفة (**الرضا**) و(**المحبة**) تقارب وتلازم، ولكن لا يلزم من التلازم وَحْدَهُ اتحاد المعنى، ولا يصح تفسير أحدهما بالآخر، فـ(**الرضا**): ضد السخط، و(**المحبة**): ضد البغض والكراهة.

٤ ـ الله تعالى يوصف بـ(**المكر**) و(**الكيد**)، وبينهما تقارب في المعنى، لكن ينبغي أن يقيد، فيقال: «يمكر بمن يستحق المكر»، وكذا (**الكيد**).

---

(١) «تهذيب اللغة» ١٤/ ٢٢٨، و«الصحاح» ٢/ ٤٤٣، و«القاموس المحيط» ٣٣٩، وانظر: «تفسير الطبري» ٢١/ ٥٤٥.

ووصف الله تعالى بهما على الحقيقة، فلا يصح ما يقوله بعض المفسرين: «إن المكر والكيد ينسب إلى الله تعالى على سبيل المشاكلة اللفظية، والمجانسة»(١)؛ أي: على سبيل المجاز.

ومطلق **(المكر)** ليس بممدوح ولا مذموم، ومكرُ المخلوق قد يكون ممدوحاً؛ إذا كان بمَن يستحق، وقد يكون مذموماً؛ إذا لم يكن كذلك، كما إذا كان على وجه الظلم والعدوان.

و**(المكرُ)** من الله تعالى كلُّه محمودٌ؛ لأنه كلَّه عدلٌ بمن يستحقه، وليس مكر الله؛ كمكر المخلوق.

فمِن مَكْرِ الله تعالى بالكفار في الدنيا: استدراجهم؛ كما قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [المؤمنون] ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [آل عمران]، ومِن مكره تعالى بالمنافقين في الآخرة أن يكونوا مع المؤمنين في بعض مواقف القيامة، ثم تنطفئ عنهم الأنوار، كما قال تعالى عنهم: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾ [الحديد: ١٣]، ومِن مكره تعالى بالمنافقين في الدنيا قبول علانيتهم.

فهذا كله يدل على أن **(المكر)** من الله تعالى حقيقة، وليس على سبيل المشاكلة اللفظية.



(١) انظر مثلاً: «تفسير البيضاوي» ١/١٦٦، و«تفسير أبي السعود» ٢/٤٢، و«التحرير والتنوير» ٣/٢٥٦.

ووصف نفسه بـ«المناداة» و«المناجاة»، في قوله: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ﴿٥٢﴾﴾ [مريم]، وقوله: ﴿وَيَوۡمَ يُنَادِيهِمۡ﴾ [القصص: ٦٢]، وقوله: ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ووصف عباده بـ«المناداة» و«المناجاة»، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلۡحُجُرَٰتِ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الحجرات]، وقال: ﴿إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المجادلة: ١٢]، وقال: ﴿إِذَا تَنَٰجَيۡتُمۡ فَلَا تَتَنَٰجَوۡاْ بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [المجادلة: ٩]، وليس «المناداة» كـ«المناداة»، ولا «المناجاة» كـ«المناجاة».

ووصف نفسه بـ«التكليم» في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله: ﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ووصف عبده بـ«التكليم» في مثل قوله: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ أَسۡتَخۡلِصۡهُ لِنَفۡسِيۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ ﴿٥٤﴾﴾ [يوسف]، وليس «التكليم» كـ«التكليم».

ووصف نفسه بـ«التنبئة»، ووصف بعض الخلق بـ«التنبئة»، فقال: ﴿وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ حَدِيثٗا فَلَمَّا نَبَّأَتۡ بِهِۦ وَأَظۡهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ عَرَّفَ بَعۡضَهُۥ وَأَعۡرَضَ عَنۢ بَعۡضٖۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتۡ مَنۡ أَنۢبَأَكَ هَٰذَاۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿٣﴾﴾ [التحريم]، وليس «الإنباء» كـ«الإنباء».

ووصف نفسه بـ«التعليم»، ووصف عبده بـ«التعليم»، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمن]، وقال: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ﴾ [المائدة: ٤]، وقال: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وليس «التعليم» كـ«التعليم».

وهكذا وصف نفسه بـ«الغضب» في قوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَهَنَّمَۖ﴾ [الفتح: ٦] ووصف عبده بـ«الغضب» في قوله: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا﴾ [الأعراف: ١٥٠]، وليس «الغضب» كـ«الغضب».

ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر ذلك في سبع آيات من كتابه أنه ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾[1]، ووصف بعض خلقه بـ«الاستواء» على غيره، في مثل قوله: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ [هود: ٤٤]، وليس «الاستواء» كـ«الاستواء».

ووصف نفسه بـ«بسط اليدين»، فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤] ووصف بعض خلقه بـ«بسط اليد» في قوله: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وليس «اليد» كـ«اليد»، ولا «البسط» كـ«البسط».

وإذا كان المراد بـ«البسط»: «الإعطاء والجود»؛ فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم.

ونظائر هذا كثيرة.

فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: «ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضى، ولا نادى، ولا ناجى، ولا استوى»؛ كان معطلاً، جاحداً، ممثلاً لله بالمعدومات والجمادات.

---

(١) في الأعراف (٥٤)، ويونس (٣)، والرعد (٢)، وطه (٥)، والفرقان (٥٩)، والسجدة (٤)، والحديد (٤).

ومن قال: «له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حُبٌّ كحبي، أو رضاً كرضاي، أو يدان كيديَّ، أو استواء كاستوائي»؛ كان مشبهاً، ممثلاً لله بالحيوانات؛ بل لا بُدَّ من إثباتٍ بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل.

ويتبين هذا بأصلين شريفين، وبمثلين مضروبين ـ ولله المثل الأعلى ـ وبخاتمة جامعة.

الشَّرْحُ

ذكر المؤلف جملة من النصوص التي ذكر الله تعالى فيها بعض صفاته ومنها: (**المناداة**)، و(**المناجاة**)، و(**التكليم**)، و(**الإنباء**)، و(**التعليم**)، و(**الغضب**)، و(**الاستواء**) و(**بسط اليدين**)؛ ووصف بعض خلقه بهذه الصفات نفسها، وكل صفة من هذه الصفات لها معنى عام كلي عند «الإطلاق» يشترك فيه الخالق والمخلوق، ولها معنى خاص عند «الإضافة» و«التخصيص»؛ فإذا أضيفت إلى الرب تعالى؛ صار لها معنى خاص بالرب تعالى لا يَشركه فيه المخلوق، وإذا أضيفت إلى المخلوق كان لها معنى خاص بالمخلوق يليق به، لا يماثل صفة الخالق سبحانه وتعالى.

وصفة الله تعالى لا نعلم كنهها وحقيقتها.

والمناداة؛ هي: «الخطاب بصوت مرتفع»[(١)]، والمناجاة: «بصوت خفي»[(٢)]؛ وَوَصْفُ الله تعالى بـ(**المناداة**)، و(**المناجاة**)، و(**التكليم**)؛ دليل على أن كلامه بصوت؛ خلافاً لقول الأشاعرة: «إن كلام الله معنى نفسي، وإن ما سمعه موسى، وكذلك القرآن ما هو إلا عبارة عن كلام الله».

والغضب: «ضد الرضا»[(٣)]، وهو مستلزم لكراهة المغضوب عليه،

---

(١) «الصحاح» ٦/٢٥٠٥، بمعناه.
(٢) «الصحاح» ٦/٢٥٠٣، بمعناه.
(٣) «القاموس المحيط» ص١٥٤.

وهو بهذا المعنى عام مشترك، ثم إذا أضيف إلى الخالق سبحانه؛ صار له معنى يخصه، وإذا أضيف إلى المخلوق صار له معنى يخصه.

ومن الصفات التي جاءت مضافة إلى الله ومضافة إلى بعض العباد: الاستواء على الشيء، قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وقال تعالى: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾، والقول في هذا اللفظ كما سبق[(١)] له ثلاث حالات: حال الاطلاق، وحال الإضافة إلى الخالق، وحال الإضافة إلى المخلوق.

فعند «الاطلاق»؛ معناه: «مطلق العلو والاستقرار»[(٢)].

وعند إضافته إلى الخالق؛ معناه: «العلو والارتفاع على العرش مع كمال غناه عنه».

وعند الإضافة للمخلوق؛ معناه: «العلو والارتفاع المختص بالمخلوق»، وهو ما يتضمن افتقار المستوي إلى ما هو عليه، فليس (الاستواء) كـ(الاستواء)، وإن اتحد معناهما عند الاطلاق.

فالواجب إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه.

فمن جحد ما وصف الله به نفسه؛ كان معطلاً بجحده ونفيه لصفات الله تعالى، وكان أيضاً ممثِّلاً لله تعالى بالمعدومات والجمادات؛ لأن ذلك من مستلزمات التعطيل.

ومن شبَّه صفات الله تعالى بصفات خلقه؛ كان ممثِّلاً لله تعالى بخلقه.

والواجب أن يثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه من الصفات بلا تمثيل، وأن ينزه عن صفات النقص بلا تعطيل.

---

(١) ص١٢٩.

(٢) سيأتي كلام أطول عن «الاستواء» في ص٢٨٢.

ثم ذكر المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ أن ما سبق يتبين ويتضح بأصلين شريفين، وبمثلين مضروبين، وبخاتمة جامعة.

أما الأصلان اللذان أشار إليهما المؤلف هنا، فهما غير الأصلين اللذينِ سبق ذكرهما، وهما: «التوحيد»، و«الشرع، والقدر».

فالمراد بالأصلين هنا؛ هما: الأصلانِ اللذانِ يمكن أن يحتج بهما على نفاة الصفات؛ وهما:

١ ـ أن القول في بعض الصفات؛ كالقول في بعض.

٢ ـ أن القول في الصفات؛ كالقول في الذات.

وأما المثلانِ والقياسان اللذانِ ذكرهما المؤلف؛ فهما:

١ ـ مقارنة موجودات الآخرة بموجودات الدنيا.

٢ ـ الروح.





القول في الصفات كالقول في بعض والرد على الأشاعرة

فَصْلٌ

فأما الأصلان:

فأحدهما: أن يقال: «القول في بعض الصفات كالقول في بعض».

فإن كان المخاطب ممَّن يقرُّ بـ«أن الله حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة»، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره؛ إما بـ: «الإرادة»، وإما بـ«بعض المخلوقات من: النعم، والعقوبات».

قيل له: «لا فرق بين ما نفيته، وبين ما أثبته؛ بل القول في أحدهما كالقول في الآخر»، فإن قلتَ: «إن إرادته مثل: إرادة المخلوقين»، فكذلك محبته، ورضاه، وغضبه، وهذا هو التمثيل.

وإن قلت: «إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به»، قيل لك: «وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضاً، وغضبٌ يليق به، وللمخلوق رضاً وغضب يليق به».

وإن قال: «إن الغضب: غليان دم القلب لطلب الانتقام».

قيل له: «والإرادة: ميل النفس إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة»، فإن قلت: «هذه إرادة المخلوق». قيل لك: «وهذا غضب المخلوق».

وكذلك يُلزم بالقول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته،

إن نفى عنه الغضبَ، والمحبة، والرضا، ونحو ذلك ممَّا[١] هو من خصائص المخلوقين، فهذا مُنتفٍ عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات.

وإن قال: «إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين؛ فيجب نفيه عنه». قيل له: «وهكذا السمع، والبصر، والكلام، والعلم، والقدرة».

فهذا المفرِّقُ بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه؛ كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته، فإذا قال المعتزلي: «ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات»، فإنه يُبيِّنُ للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها «القديم»، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من: المحبة، والرضا، ونحو ذلك.

الشَّرْحُ

بدأ الشيخ بالكلام عن الأصل الأول؛ وهو أن: (**القول في بعض الصفات كالقول في بعض**).

وهذا الأصلُ الذي ذكره الشيخُ صحيحٌ معقول؛ ومعناه: أن حكم الصفات واحد، فما يجب في بعضها من إثبات، أو نفي، أو لزوم تمثيل؛ يجب في بعضها الآخر، وذلك أنها متماثلة من حيث إنَّ الموصوف بها واحد، ومصدرها واحد، والواجب التسوية بين المتماثلات.

وفي هذا الأصلِ يَرُدُّ الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ على أهل التعطيل باختلاف فِرَقهم

(١) أثبت محقق المطبوع ما يلي: «إن نفى [عن] الغضب، والمحبة، والرضا، ونحو ذلك [ما] هو من خصائص المخلوقين». اهـ.
مع أن أكثر النسخ على وفق ما أثبت هنا، وهو الذي رجحه الشارح، وقال في العبارة شيء، ولعل بعد قوله: «خصائص المخلوقين»، كلمة «عنده».

من: أشاعرة، ومعتزلة، وجهمية، وفلاسفة، وكلٍّ من نفى شيئاً من الصفات بحجة استلزام إثباتها للتمثيل.

ومحور الرد بهذا الأصل بيان ما في هذه المذاهب من التناقض، وأول وأولى من يُرد عليه بهذا الأصل: الأشاعرة، وبمعناه على بقية الطوائف.

وقد بدأ الشيخ بالرد على المشهور من مذهب الأشاعرة؛ وهو: إثبات سبع صفات، وتأويل، أو تفويض الباقي.

فهم يثبتون الحياةَ، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادةَ، حقيقةً وينازعون في بقية الصفات؛ كالمحبةِ، والرضا، والغضبِ، والكراهة، ويجعلونها من قَبيل المجاز.

ويفسرونها؛ إما بـ(**الإرادة**) أي: بإرادة الإنعام بالنسبة للمحبة والرضا، وإرادة الانتقام بالنسبة للغضب والكراهة، وإما أنْ يفسروها ببعض المخلوقات من النعم، والعقوبات؛ فيقولون في المحبة ـ مثلاً ـ: «إنها النعم»، وفي الغضب: «إنه العقوبات».

فيقال لمن يفرق بين الصفات؛ فيثبت بعضاً، وينفي بعضاً: «لا فرق بين ما أثبت وما نفيت، فإن كان ما نفيته يستلزم التشبيه عندك؛ فعليك أن تنفي ما أثبته لاستلزامه التشبيه كذلك؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فالموصوف بها واحد، ومصدر تلقيها واحد».

وإن قال: «إن ما أثبته لا يستلزم التشبيه»، فعليه أن يثبت البقية كذلك، وإلا وقع في التناقض.

فيلزم هذا المفرِّق واحد من ثلاثة ليخرج من تناقضه:

١ ـ إما أن يثبت الجميع على وجه التمثيل، وهذا باطل ينكره الجميع.

٢ ـ وإما أن يثبت الجميع على وجه يليق بالله تعالى ـ يعني ـ بدون تمثيل، وهذا هو المطلوب.

٣ ـ وإما أن ينفي الجميع، فيلحق بالمعتزلة، وسيأتي الكلام معهم.

فإنْ فسر ما ينفيه من صفات الله تعالى بمعاني صفات المخلوقين، كقوله في الغضب ـ مثلاً ـ إنه: (**غليان دم القلب لطلب الانتقام**).

قيل له: «وكذلك يمكن أن تفسر معاني ما تثبته من صفات الله تعالى بمعاني صفات المخلوقين؛ كأن يقال في الإرادة إنها: ميل النفس إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة».

فإن قال: (الإرادة بهذا المعنى إرادة المخلوق)، قيل له: (والغضب بالمعنى الذي فسرته غضب المخلوق).

فلا يلزم من نفي معنى الصفة المختصِ بالعبد؛ نفيُ المعنى الحق اللائق بالله تعالى، فعليك كما أثبت إرادة تليق بالله ليست كإرادة المخلوق ـ وهكذا في بقية الصفات التي تثبتها ـ عليك أن تثبت لله غضباً يليق به تعالى ليس كغضب المخلوق، وهكذا في سائر الصفات التي تنفيها؛ بحجة استلزامها للتشبيه.

وبياناً لتناقض هذا المفرِّق ـ وهو الأشعري ـ فإنه يحتج عليه بكلامه مع خصمه المعتزلي الذي ينفي الصفات التي يثبتها هو، فإذا قال المعتزلي للأشعري: (**ليس لله تعالى إرادة، ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات**).

فإن هذا الأشعري الذي يثبت الكلام والإرادة لله تعالى يرد على المعتزلي بقوله: (**إن هذه الصفات يتصف بها «القديم»، ولا تكون كصفات المحدثات**).

(**فهكذا يقول له** ـ أهل السُّنَّة ـ **المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك**)؛ أي: «إنه يتصف بها الرب، ولا تكون كصفات المخلوقات»[1].

---

(١) «شرح حديث النزول» ص١١٢، و«مجموع الفتاوى» ٦/ ٤٥، و«الرسالة الأكملية» ص١١٩، و«الصفدية» ص٣٢٧، و«درء تعارض العقل والنقل» ١/ ١٢٨.



شبهة الأشاعرة
في إثبات الصفات السبع دون غيرها

فإن قال: «تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعلَ الحادثَ دلَّ على القدرةِ، والتخصيصُ دلَّ على الإرادة، والإحكام دلَّ على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع، والبصر، والكلام، أو ضدِّ ذلك».

قال له سائر أهل الإثبات: «لك جوابان»:

أحدهما: أن يقال: «عدمُ الدليلِ المعينِ لا يستلزمُ عدمَ المدلولِ المعينِ، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبتِ. والسمعُ قد دلَّ عليه، ولم يعارضْ ذلك معارضٌ عقليٌّ ولا سمعي، فيجب إثباتُ ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم».



أي: فإن قال هذا المفرِّق: «إنَّ ما أثبته من الصفات السبع دل العقل على إثباته، وبيان ذلك: (**أن الفعل الحادث دل على القدرة**)» أي: فهذه المخلوقات دالَّةٌ على قدرة الخالق.

و(**التخصيص دلَّ على الإرادة**) أي: تخصيص بعض المخلوقات بأشياء دون بعض؛ دليل على الإرادة.

و(**الإحكام دلَّ على العلم**) فإحكام الصَّنعة وإتقانها؛ دليل على

العِلم، وهذا العَالم في غاية الإتقان والسنن الثابتة المنتظمة.

وهذه الصفات الثلاث: القدرة، والإرادة، والعلم؛ لا تكون إلا لـ: الحَيِّ، فهي: دالة على الحياة، (**والحَيُّ: لا يخلو عن: السمع، والبصر، والكلام، أو ضد ذلك**) من: الصمم، والعمى، والخرس؛ وهذا الضد باطلٌ، وممتنعٌ في حق الله تعالى؛ فوجب وصفه بالسمع، والبصر، والكلام.

وأهل السُّنَّة والجماعة لا ينازعون الأشاعرة في إثبات الصفات السبع، ولا في طريقة إثباتها بالعقل؛ لأنه استدلالٌ صحيح، فهي ثابتة بالعقل، كما أنها ثابتة بالشرع، وإنما ينازعونهم في بقية الصفات التي نفوها.

فيقال لهذا الذي أثبتَ سبعَ صفاتٍ لدلالة العقل عليها دون بقية صفات الله تعالى التي يرى أن العقل لا يدل عليها: لك عن هذا جوابان[(١)]:

الجواب الأول: جواب على فرض التسليم، فيقال: افرض أن العقل دل على الصفات السبع، ولم يدل على بقية الصفات، فلو سلَّمنا جدلاً بذلك: فإن عدمَ الدليل المعين لا يستلزمُ عدمَ المدلول المعين، لإمكان أن يثبت بدليل آخر، فعدمُ الدليل العقلي على ما نفيت من الصفات؛ لا يدل على نفي تلك الصفات، فليس لك أن تنفي ما لم يدل عقلك عليه، فإن من المقرر: أن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل، فمجرد عدم دلالة العقل على إثبات صفة؛ لا يكفي دليلاً على نفيها؛ بل لا بد من دليل على نفيها.

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٦/٤٦، و«شرح الأصبهانية» ص٣٧، و«الإكليل في المتشابه والتأويل» ص٢٩٩.

والمطالبة بالدليل تكون في الأشياء الخارجة عن أصلها: إثباتاً أو نفياً، أما ما كان الأصل فيه الإثبات أو النفي؛ فالبناء على الأصل هو الدليل.

وهناك قاعدة أصولية؛ وهي: «عدم العلم ليس علماً بالعدم»[1].

ثم يقال لهذا النافي لما عدا الصفات السبع بحجة عدم دلالة العقل عليها: (**إن السمع** ـ أي: الشرع ـ **قد دل على إثبات ما نفيته، ولم يعارِض هذا الدليل السمعي معارِضٌ عقلي ولا سمعي؛ فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم**).

فالدلالة ليست منحصرة في العقل؛ بل هناك أدلة أخرى، فما لم يثبت بالدليل العقلي؛ يمكن إثباته بالدليل السمعي.

ونظير ذلك: أن ما لم يثبت بالقرآن يمكن أن يكون ثابتاً بالسُّنَّة؛ كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها[2]، فليس لأحد أن ينفي هذا الحكم لعدم دلالة القرآن عليه.



(١) «الرد على المنطقيين» ص١٤١، و«درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٨٧ و٥/ ٤٤، و«الصفدية» ص١٩٦، و«الجواب الصحيح» ٤/ ٤٦٠، و«شرح الأصبهانية» ص٣٤.

(٢) رواه البخاري (٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الثاني: أن يقال: «يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات»، فيقال: «نفعُ العباد بالإحسان إليهم؛ يدلُّ على الرحمة؛ كدلالة التخصيص على المشيئةِ، وإكرامُ الطائعين؛ يدلُّ على محبتِهم، وعقابُ الكفَّار؛ يدلّ على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهدِ والخبرِ من: إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه».

والغاياتُ المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي: ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة ـ؛ تدلُّ على حكمته البالغة؛ كما يدلُّ التخصيص على المشيئة وأَوْلى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته مِنَ النعم والحكم؛ أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة.



هذا هو الجواب الثاني في الرد على من ينفي ما سوى الصفات السبع بحجة عدم دلالة العقل عليها؛ وهو: جواب بالمعارضة، وعدم التسليم.

فيقال له: «يمكن إثبات ما نفيتَه، أو بعضَ ما نفيته بنظير ما أثبتَّ به الصفات السبع من العقليات»، فمثلاً: (**نفع العباد بالإحسان إليهم؛ يدل على الرحمة؛ كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرامُ الطائعين؛ يدل على محبتهم، وعقابُ الكفار؛ يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهدِ**) ـ أي: بالمشاهدة ـ (**والخَبرِ من: إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه**)؛ كنصرِ موسى عليه السلام، وإهلاكِ فرعونَ وجنودِه.

(**والغاياتُ المحمودةُ**) أي: العواقب الحميدة، والثمرات والنتائج

الطيبة التي تترتَّب على (**مفعولاته**) أي: مخلوقاته، (**ومأموراته**) أي: شرائعه: (**تدل على حكمته البالغة**[١]**، كما يدل التخصيص على المشيئة، وأَوْلَى**).

أي: أنَّ دلالةَ العواقبِ الحميدة على الحكمة؛ أَوْلى من دلالة التخصيص على المشيئة؛ لقوة العلة الغائية؛ أي: أن العلة الغائية؛ أقوى تأثيراً في حصول الفعل من العلة الفاعلية؛ لأن العلة الفاعلية؛ لا تستلزم وجود الفعل، أما العلة الغائية؛ فهي تستلزم وجود الفعل مع العلة الفاعلية في الجملة.

والعلة الغائية؛ هي: «الحكمة»، وهي: «ما يفعل الشيء لأجله»، وتَدخل عليها «لام التعليل»، ويقابلها:

العلة الفاعلية؛ وهي: «التي يكون بها الشيء»، وتدخل عليها «باء السببية».

فإذا كتبت فائدة علمية، فـ: يدك، وقلمك، والقرطاس؛ هذه علة فاعلية؛ أي: يكون بها الشيء.

ونفس الفائدة العلمية؛ علة غائية؛ أي: لأجلها حصلت الكتابة.

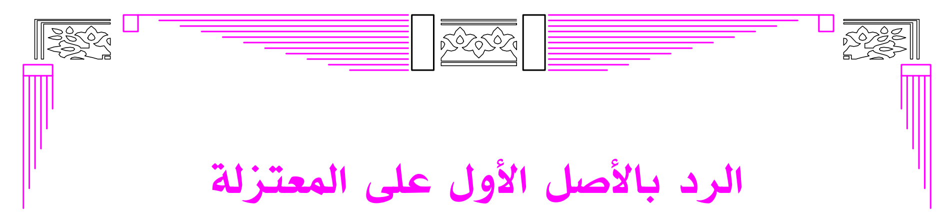
وما جاء في القرآن من الكلام عمَّا في المخلوقات من النعم والحكم؛ أعظم وأكثر ممَّا فيه من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة[٢].

كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [النحل: ١٢] تضمنت ذكر العلة الغائية، في قوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ﴾، والفاعلية في قوله: ﴿بِأَمْرِهِۦٓ﴾.

---

(١) «منهاج السُّنَّة» ١/ ١٤١، و«شفاء العليل» ص١٩٠.

(٢) «شرح الأصبهانية» ص١٧٨ و٦٩٨، و«مجموع الفتاوى» ٨/ ٣٥ و٣٩٨، و«شفاء العليل» ص١٩٧.



الرد بالأصل الأول على المعتزلة

وإن كان المخاطبُ ممَّن ينكرُ الصفات، ويقرُّ بالأسماء؛ كالمعتزلي، الذي يقول: «إنه حي، عليم، قدير»، وينكر أن يتصف بالحياة، والعلم، والقدرة.

قيل له: «لا فرق بين إثبات الأسماء، وإثبات الصفات»، فإنك إن قلت: «إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي: تشبيهاً وتجسيماً؛ لأنا لا نجدُ في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم».

قيل لك: «ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي، عليم، قدير؛ إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم؛ فانفِ الأسماء؛ بل وكل شيء؛ لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم».

فكل ما يحتج به من نفى الصفات؛ يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جواباً لذلك؛ كان جواباً لمثبتي الصفات.

الشَّرْح

الخطاب هنا مع المعتزلي الذي ينكر الصفات، ويُقِرُّ بالأسماء فيثبت لله ـ مثلاً ـ اسم الحي، والعليم، والقدير، وينكر أن يتصف بالحياة، والعلم، والقدرة.

فهذا يرد عليه في ضوء الأصل المتقدم، فيقال: «القول في الصفات كالقول في الأسماء»، فلا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات

الصفات، فإن كان إثبات الأسماء لا محذور فيه؛ فكذلك الصفات، وإن كان إثبات الصفات فيه محذور؛ فكذلك الأسماء، فيلزمه أحد ثلاثة أمور ليخرج من تناقضه:

١ ـ أن ينفي الجميعَ ـ الأسماء، والصفات ـ، فيخرج عن مذهبه إلى مذهب الجهمية.

٢ ـ أو يثبت الجميعَ؛ وإن لزم عليه محذور التمثيل.

٣ ـ أو يثبت الجميعَ على الوجه اللائق بالله تعالى؛ وهذا هو المطلوب.

فإن قال هذا المعتزلي ـ الذي يثبت الأسماء وينكر الصفات ـ: (**إنَّ إثبات الصفات؛ كالحياة، والعلم، والقدرة؛ يقتضي تشبيهاً وتجسيماً، لأنا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم**).

قيل له: (**وكذلك لا نجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه: حيٌّ، عليم، قدير إلا ما هو جسم**)، فإن كنت نَفيتَ الصفات لأنك لا تجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا الجسم، فيلزمك نفي الأسماء، بل ونفي كل شيء؛ (**لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم**).

وقول المؤلف: (**فكل ما يحتج به من نَفى الصفات**) يعني: المعتزلي (**يحتج به نافي الأسماء الحسنى**)، يعني: الجهمي (**فما كان جواباً لذلك**) يعني: المعتزلي على الجهمي (**كان جواباً لمثبتي الصفات**) يعني: على المعتزلي.

فالحجة التي نفى بها المعتزلي الصفات يحتج بها الجهمي على نفي الأسماء، وما يَرُدُّ به المعتزلي على الجهمي لنفيه الأسماء، يرد به أهل السُّنَّة والجماعة على المعتزلي لنفيه الصفات[1].

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٦/٤٧ و٧٤، و«درء تعارض العقل والنقل» ١/١٢٧، و«الصفدية» ص٣٢٧، و«شرح حديث النزول» ص١١٢.



الرد في ضوء الأصل الأول على شبهة الجهمية والباطنية

وإن كان المخاطب من الغلاةِ، نفاةِ الأسماء والصفات، وقال: «لا أقول هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير؛ بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجازٌ؛ لأن إثبات ذلك؛ يستلزم التشبيه بالموجود، الحي، العليم، القدير».

قيل له: «وكذلك إذا قلت: «ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير»، كان ذلك تشبيهاً بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات».



الخطاب هنا مع صنف من الغلاة، وهم الذين ينفون الأسماء والصفات[١]، وهؤلاء غلاةٌ بالنسبة للمعتزلة، وكلُّ الغلاة ينفون الأسماء والصفات وهذا الوصف يصدق على الجهمية، والفلاسفة؛ بل وحتى الباطنية، وإن كان الباطنيةُ عندهم غُلوٌّ أعظمُ من ذلك.

ومن نفى أسماء الله وصفاته ـ فقال: (**إن الله تعالى ليس بحي، ولا عليم، ولا قدير**)، وليس بموجود، وليس له حياة، ولا علم، ولا قدرة، وهكذا بقية الأسماء والصفات ـ؛ شبهته في ذلك: أنَّ إثباتها يستلزم تشبيه الله بالموجود، الحي، العليم، القدير، فيَحمل ما جاء في

(١) «مجموع الفتاوى» ٦/ ٤٧.

القرآن من أسماء الله وصفاته على أنها أسماء لمخلوقاته، أو أنها مجاز.

وهذه الشبهة عنها جوابان:

الأول: على فرض التسليم بأن إثبات هذه الأسماء والصفات يستلزم التشبيه بالموجودات، فيقال: «ونفي الأسماء والصفات يستلزم التشبيه بالمعدومات، وهو أقبح من التشبيه بالموجودات».

الثاني: سيذكره الشيخ فيما بعد[1]، ومضمونه: الجواب بالمنع؛ وهو: أنه لا يلزم مِن اتفاقِ المسميين في بعض الأسماء والصفات عند الإطلاقِ؛ التشبيهُ الذي نفته الأدلةُ العقلية والنقلية. فالاتفاقُ في القدر المشترك والمعنى الكلي عند الإطلاقِ؛ لم تنفه الأدلة، ولا يستلزم التشبيه، وإنما المنفي ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق أو المخلوق.



(١) ص١٦٧.

فإن قال: «أنا أنفي النفي والإثبات».

قيل له: «فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات؛ فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل».

الشَّرْحُ

أي: أن هذا النافي للأسماء والصفات لما أُلزِم بالتشبيه بالمعدومات؛ انتقل من وصف الله بالنفي فقط؛ إلى الوصف بالنفي ونفي النفي! ـ يعني ـ ينتقل من نفي الصفات الثبوتية إلى نفي النقيضين؛ فيقول: «لا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا حي ولا ميت»!، فانتقل عن أنْ يكون جهمياً غالياً إلى أن يكون باطنياً.

والجواب عن هذا الذي ينفي النقيضين: أنه يلزم منه التشبيه بالممتنعات؛ فإن سلب النقيضين؛ كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعاتِ، والممتنعُ أبعد عن الكمال من المعدوم الممكن[1].



(١) «شرح حديث النزول» ص١٢٠.

فإن قلت: «إنما يمتنع نفي النقيضين عمَّا يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العَدَم والمَلَكَةِ، لا تقابل السَّلْبِ والإيجاب، فإنَّ الجِدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت؛ إذ ليس بقابل لهما».

قيل لك: «أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعَدَم، فإنهما متقابلان تقابل السَّلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما؛ ثبوت الآخر.

وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل؛ فهذا اصطلاحٌ اصْطَلَحَتْ عليه المتفلسفةُ المشَّاؤون، و«**الاصطلاحاتُ اللفظية؛ ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية**»، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٢١﴾ [النحل] فسمى الجماد ميتاً، وهذا مشهورٌ في لغة العرب، وغيرهم».



الشَّرْح

هذا اعتذارٌ ممن ينفي النقيضين عن إلزامه تشبيه الله تعالى بالممتنعات، حيث قال: «إن هذا الإلزام يلزم مَن ينفي النقيضين عن القابل لهما، أمَّا ما ليس قابلاً لهما؛ فيجوز نفيهما عنه، فالجدار ـ مثلاً ـ لما كان غيرَ قابلٍ للحياة والموت، والعمى والبصر، ونحو ذلك؛ صح نفي هذين المتقابلين عنه، فيقال: «ليس بحي ولا ميت، ولا أعمى ولا بصير، ونحو ذلك»، والله تعالى غيرُ قابلٍ للاتصاف بالصفة ولا ضدها؛ فيصح نفيهما عنه».

وقبل ذكرِ الرد عليه؛ نُبيِّن بعض المصطلحات الواردة في كلام المؤلف:

فالنقيضان؛ هما: «المتقابلانِ اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً في شيء واحد»[(١)]؛ مثل: السَّلب والإيجاب، والوجود والعدم.

والضدان؛ هما: «الأمرانِ الوجوديان اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان»[(٢)]؛ كالسَّواد والبياض، فإنه يمتنع أن تكون نقطةٌ سوداءُ وبيضاءُ في وقت واحد؛ لكن يمكن أن تكون حمراء.

والعَدَمُ والمَلَكَةُ؛ هما: «الأمرانِ المتقابلان اللذان، أحدهما وجودي والآخر عدمي؛ وهو عدمُ ذلك الوجودي عمَّا من شأنه أن يقبله»[(٣)]؛ كالحياة والموت بالنسبة للإنسان؛ فيمتنع نفيهما عنه.

فهذا النافي للصفة وضدها؛ كالحياة والموت، والبصر والعمى، لما قيل له: «إنه يلزم من ذلك نفي النقيضين، وهو ممتنع».

قال: «إن هذا الإلزام إنما يلزم في النقيضين، وهذه المتقابلات من قبيل العدم والملكة؛ لا من قبيل السلب والإيجاب، والمتقابلانِ تقابل العدم والملكة؛ يجوز نفيهما عمَّا ليس قابلاً لهما».

ويُرد على من نفى النقيضين عن الله ـ بنفيه الصفة وضدها ـ بحجةِ أنَّ اللهَ غيرُ قابل للاتصاف بذلك؛ بجوابين[(٤)]:

الجواب الأول: **المنع**، والجواب بالمنع من ناحيتين:

١ ـ لو سلمنا صحةَ نفي النقيضين عن الله تعالى على أنهما يتقابلان تقابل العدم والملكة في الصفات؛ فإنه لا يصح في الوجود والعدم؛

---

(١) تقدم في ص١١٠ ذِكره، وتوثيقه.
(٢) «شرح الكوكب المنير» ١/٦٨، و«آداب البحث والمناظرة» ص٤٤.
(٣) «الجواب الصحيح» ٢/١٢٧، و«آداب البحث والمناظرة» ص٤٥.
(٤) سيذكر ابن تيمية هذه الشبهة ويجيب عنها بجواب أطول في «القاعدة السابعة» ص٤٦٩، وكذا ذكرها في مواضع من كتبه، انظر: الإحالة إليها في الموضع المشار إليه في «القاعدة السابعة».

لأنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، لا تقابل العدم والملكة باتفاق العقلاء؛ فإنه يلزم من رفع أحدهما؛ ثبوت الآخر في أي شيء.

٢ ـ (**أن ما ذكرته مِن أنَّ الحياة والموت، والعلم والجهل**)؛ يصحُ نفيهما عما ليس قابلاً لهما: (**اصطلاح اصطلح عليه الفلاسفة المشَّاؤون**) أتباع أرسطو ـ وسموا بذلك لأنهم يتعلمون فلسفتهم حال مشيهم[(١)] ـ فهو اصطلاحٌ فلسفي، وليس حكماً عقلياً ولا شرعياً، والاصطلاحاتُ اللفظية لا تدل على نفي الحقائق العقلية، ولا تغير منها شيئاً.

فدعوى أنه يجوز نفي هذه المتقابلات عمَّا ليس قابلاً لها؛ كما مثلوا في نفي الحياة والموت عن الجدار، هذا اصطلاح فلسفي، أما عند العقلاء، وفي لغات العالم؛ فالجدار ميت، والحجر ميت، والعصا ميتة.

ودعوى أنَّ الجدارَ غيرُ قابل للحياة، وكذا العصا؛ غير مسلَّم، فالعصا قبِلتْ الحياة؛ كما في عصا موسى عليه السلام[(٢)]، والطين قابل للحياة، كما سيأتي في «القاعدة الأولى»[(٣)].

واستَشهد الشيخُ هنا بقول الله تعالى عن أصنام المشركين: (﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾).

«فسمى الجمادَ ميتاً، وهذا معروف في لغة العرب، وغيرهم».



---

(١) «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص١٩، وفي «الملل والنحل» ٢/ ٨٧: «كان أفلاطون يلقن الحكمة ماشياً تعظيماً لها، وتابعه على ذلك أرسطوطاليس، ويسمى هو وأصحابه: المشائين».

(٢) قال تعالى: ﴿فَأَلۡقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعۡبَانٞ مُّبِينٞ ١٠٧﴾ [الأعراف].

(٣) ص٢٣٠، وفي «القاعدة السابعة» ص٤٧٣.

وقيل لك: ثانياً: «فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت، والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات؛ أنقصُ ممَّا يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر؛ أكملُ مِنَ الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما، فأنت فررتَ من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك».

وأيضاً: «فما لا يقبل الوجود والعدم؛ أعظمُ امتناعاً مِنَ القابل للوجود والعدم؛ بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعاً، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم؛ كان أعظمَ امتناعاً مما نفيت عنه الوجود والعدم.

وإذا كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول؛ فذلك أعظم امتناعاً، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم؛ هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد».



هذا هو الجواب الثاني من الرد، وهو على فرض التسليم، والرد بهذا من وجهين:

١ ـ بالنسبة لهذه المتقابلات إذا سلمنا أنه يجوز نفيها عمَّا ليس قابلاً لها، فما لا يقبل الاتصاف بواحد من هذه المتقابلات؛ أعظمُ نقصاً من القابل لها، فالأعمى الذي يقبل الاتصافَ بالبصر؛ أكملُ من الجدار الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما ـ على حد زعمهم ـ، فلو قالوا: «إن الله يقبل الاتصاف بالحياة والموت»؛ لكان أهون من قولهم: «إنه لا يقبل الاتصاف بهما» ـ حسب اصطلاحهم ـ؛ لأن ما لا يقبل؛ كالجدار؛ أعظمُ نقصاً من القابل لهما.

فهذا فرَّ من تشبيه الله تعالى بالأحياء القابلة للكمال، فوصفه بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك.

٢ ـ وبالنسبة للوجود والعدم: لو سلمنا جواز نفيهما عمَّا ليس بقابل لهما؛ فيقال:

«إذا كان من المعلومِ بصرائحِ العقولِ امتناعُ وصفِ الشي بأنه موجودٌ معدوم، أو نفي الوجود والعدم عنه، وإذا كان ذلك ممتنعاً عقلاً؛ فإنَّ جَعْلَ الشيءِ غيرَ قابلٍ للاتصاف بالوجود والعدم؛ أعظمُ امتناعاً».

فهذا الذي نفى الصفةَ وضدَها عن الله، ومنعَ قبولَ اتصافِ الله تعالى بالوجود والعدم؛ «جعَلَ وجودَ الربِ الواجبِ الذي لا يقبلُ العدمَ؛ أعظمَ الممتنعاتِ، وهذا غايةُ التناقض والفساد».



وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم ـ ورفعُهما؛ كجمعِهما ـ، ومنهم من يقول: «لا أثبت واحداً منهما»، وامتناعُه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر؛ لا يمنعُ تحققَ واحدٍ منهما في نفس الأمر، وإنما هو: كجهلِ الجاهل، وسكوتِ الساكت، الذي لا يُعبِّر عن الحقائق.

وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم؛ أعظمَ امتناعاً ممَّا يُقَدَّر قبوله لهما ـ مع نفيهما عنه ـ فما يُقَدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم؛ أقرب إلى المعدوم والممتنع ممَّا يُقَدَّر قابلاً لهما مع نفيهما عنه.

وحينئذٍ؛ فنفيهما مع كونه قابلاً لهما؛ أقرب إلى الوجود والممكن، وما جاز لواجبِ الوجود قابلاً؛ وجب له؛ لعدمِ توقفِ صفاته على غيره، فإذا جاز القبول؛ وجب، وإذا جاز وجود المقبول؛ وجب، وقد بُسِط هذا في موضع آخر، وبُيِّنَ وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

الشَّرْح

يشير الشيخ هنا إلى مَن قال: «أنا أنفي النفي والإثبات»، فمنهم من يصرح بنفي النقيضين فيقول: «لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل»، ومنهم من **يقول**: (**أنا لا أثبت واحداً منهما**)؛ أي: لا أقول: «موجود ولا معدوم، ولا لا موجود ولا لا معدوم»، فامتناعه عن إثبات أحدهما؛ لا يغير من الواقع شيئاً، ولا يمنعُ تحقق واحد منهما في نفس الأمر؛ بل هو مثل: سكوت الساكت، وجهل

الجاهل[(١)].

وقول المؤلف: **(وما جاز لواجب الوجود قابلاً؛ وجب له؛ لعدمِ توقفِ صفاته على غيره..).**

أي: إذا جاز أن يكون الله تعالى قابلاً للشيء؛ وجب أن يكون قابلاً له؛ لعدم توقف صفاته على غيره، فالممكن الذي يقبل الوجود؛ لا يجب له الوجود؛ لأن وجوده متوقفٌ على غيره، أما الله تعالى فلا يتوقف اتصافه بصفات الكمال على غيره، فما جاز لواجب الوجود قبوله؛ صار واجباً؛ أي بمعنى: وجب أن يكون قابلاً[(٢)].

فصفة العلم والسمع والبصر والحياة وغيرها من الصفات الذاتية؛ واجبة لله تعالى.

وأما الصفات الفعلية؛ فتوصف بالجواز لا الوجوب.



(١) «شرح حديث النزول» ص٧٤ و١٢١، و«مجموع الفتاوى» ٦/ ٤٢، و«الرسالة الأكملية» ص١٢٢.

(٢) «الرسالة الأكملية» ص٧٦، و«مجموع الفتاوى» ١٢/ ١٥٧، و«الرد على المنطقيين» ص٢٨٥.

وقيل له ـ أيضاً ـ: «اتفاقُ المسَمَّيَيْنِ في بعض الأسماء والصفات؛ ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلةُ السمعيات والعقليات، وإنما نفتَ ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، ممَّا يختص بـ: وجوبه، أو جوازه، أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى».

الشَّرْح

يردُّ الشيخ هنا على الجهمي الذي سبق ذكرُ شبهته في نفي الأسماء والصفات؛ وهي: «شبهة استلزام الإثبات للتشبيه»، وذكر الشيخ هناك[1] أحد الجوابين عن هذه الشبهة؛ وهو: جوابٌ **بالتسليم**.

وهنا يذكر الجواب الثاني،؛ وهو: جواب **بالمنع**؛ وهو أن يقال:

«إنَّ اتفاقَ المسَمَّيَيْنِ عند الإطلاق في الأسماء والصفات؛ ليس هو التمثيل الذي نفته الأدلةُ العقلية والشرعية، فليس في إثبات القدر المشترك ـ الذي هو المعنى العام الكلي للصفة ـ تمثيلٌ، وإنما التمثيل المنفي: ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق سبحانه وتعالى، أو المخلوق، ممَّا يختص بـ: وجوبه، أو جوازه، أو امتناعه».

فأما ما يختص الرب بوجوبه؛ فكالصفات الذاتية؛ كالحياة، والقدرة.

وأما ما يختص بجوازه؛ فالصفات الفعلية؛ كالاستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، والمجيء يوم القيامة.

---

(١) ص١٥٧.

وأما ما يختص بامتناعه؛ فالنقائص، وهذه هي أحكام العقل الثلاثة.

وممَّا يختص المخلوق بوجوبه؛ الحدوث، والافتقار.

وممَّا يختص المخلوق بجوازه عليه؛ فكالحياة، وبعض صفات الكمال، والنقص.

وممَّا يختص المخلوق بامتناعه؛ فكل ما يختص به الرب تعالى من صفات الكمال.



وأما ما نفيته؛ فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك: تشبيهاً، وتجسيماً؛ تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مُسَمٍّ بهذا الاسم؛ يجب نفيه.

ولو ساغ هذا؛ لكان كل مُبطلٍ يسمي الحق بأسماء يُنَفِّرُ عنها بعض الناس، ليُكَذِّب الناسُ بالحق المعلوم بالسمع والعقل.

وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة.

الشَّرْح

أي: يقال لهذا الجهمي الذي ينفي أسماء الله وصفاته: «إنَّ ما نفيته ثابت بالأدلة الشرعية والعقلية، وتسميتك إثبات ذلك: تشبيهاً وتجسيماً؛ تمويه وتلبيس على الجهال، الذين تؤثر فيهم العناوين والأسماء المخالفة للحقائق؛ فيظنون أن كل معنى سماه مسَمٍّ بهذا الاسم الذي هو التشبيه؛ يجب نفيه».

فالجاهلُ يتأثرُ بتسميةِ المعطلِ إثباتَ الصفات لله تعالى: (**تشبيهاً وتجسيماً**)، فتؤثر هذه التسمية في دينه وعقله، ويبادر إلى التكذيب بالحق المعلوم بالسمع والعقل، ويخرج إلى التعطيل المستلزم للكفر والجهالة، والغي والضلالة.

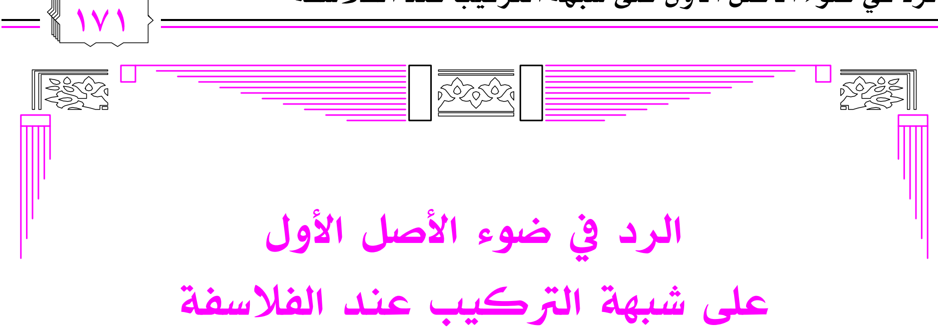
أما أهلُ العلم والبصيرة؛ فلا تؤثر فيهم هذه التسميات الكاذبة، والاصطلاحات الحادثة؛ فإن الاصطلاحات اللفظية الحادثة؛ لا تغير ولا تنفي الحقائق العقلية والشرعية الثابتة.

فمن نفى التشبيه عن الله تعالى ممَّن لم يُعرف باتباعه لمنهج أهل

السُّنَّة والجماعة؛ فإنا نستفصل عن مراده بالتشبيه الذي نفاه؛ فإن قصد بذلك نفي صفات الله الثابتة له تعالى بحجة استلزام إثباتها للتشبيه؛ فيُرَدُّ عليه نفيه، فليس في إثبات الصفات لله تعالى على الوجه اللائق به؛ تشبيهٌ، وإنْ قصد بنفي التشبيهِ ما هو من خصائص المخلوق؛ فنعم.







الرد في ضوء الأصل الأول على شبهة التركيب عند الفلاسفة

وإن قال نفاة الصفات: «إثبات العلم، والقدرة، والإرادة؛ يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع».

قيل: «وإذا قلتم: «هو موجود، واجب، وعَقْلٌ وعاقِلٌ ومعقولٌ، وعَاشِقٌ ومعشوقٌ، ولذيذٌ وملتذ ولذة». أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معانٍ متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه، وتسمونه توحيداً».

فإن قالوا: «هذا توحيد في الحقيقة، وليس هذا تركيباً ممتنعاً».

قيل لهم: «واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة، وليس هو تركيباً ممتنعاً».

الشَّرْح

يذكر المؤلفُ رَحِمَهُ اللهُ هنا شبهةً أخرى لنفاة الصفات؛ وهي: شبهة معروفة عن الفلاسفة، وقد أخذها عنهم بعض المتكلمين، حيث زعموا: «أن إثبات صفات متعددة، متغايرة المعنى؛ كالعلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر؛ يلزم منه التركيب»؛ أي: يلزم منه أنْ تكونَ ذاتُ الله ـ تعالى وتقدس ـ مركبةً، فيجب نفي الصفات، لاستلزامها هذا المعنى الممتنع الباطل.

والمركب؛ هو: «المكون من شيئين» ـ مثلاً ـ، وهو: «المنقسم»،

وله معانٍ في اللغة[1]، والاصطلاح، وهو في اصطلاح الفلاسفة: «ما يتميز فيه وجه عن وجه»، يعني: ما يتميز بعضه عن بعض، فيكون متميزاً له جوانب، ومعانٍ.

وهم يَغْلُون في توحيد الله، فيقولون: «إنه واحد من جميع الوجوه»، ومن هنا نفوا الصفات؛ لأنها تتضمن إثبات معانٍ للذات الواحدة.

ويجيب الشيخ عن هذه الشبهة المعروفة بـ«شبهة التركيب» عند الفلاسفة، بأنا لو سلمنا جدلاً بأن إثبات الصفات تركيبٌ؛ فأنتم أيها الفلاسفة **تقولون**: (**بأن الله تعالى: موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة**)، وهذه معانٍ متعددة ومتغايرة، وهو تركيب عندكم، ومع ذلك تثبتونه لله تعالى وتسمونه «توحيداً»، فإن كان إثبات هذه المعاني عندكم توحيداً، فإثبات الصفات لله تعالى توحيد، وإن كان إثبات الصفات لله تعالى يعد عندكم من التركيب الممتنع، لإفادتها معانٍ متعددة؛ فكذلك ما أطلقتموه على الله تعالى يعدُّ تركيباً ممتنعاً، يعني: أنا نقول لكم فيما نفيتم كما تقولونه فيما أثبتم، ونقول لكم فيما أثبتم ما تقولونه فيما نفيتم.

وإطلاق الفلاسفة على الله تعالى بأنه (**عَقْلٌ**) لا يجوز لما يلي:

١ ـ أنه لفظ مبتدع لم يرد به الشرع.

٢ ـ أنه مأخوذ من العِقال، وسمي العقل عَقلاً؛ لأنه يعقل صاحبه عن الوقوع فيما لا يحسن، ويمنعه عنه[2]، وهذا المعنى لا يليق بالله تعالى؛ لأنه يشعر بنقص يناسب المخلوق؛ بل الله تعالى عالم، وعليم، وعلام الغيوب سبحانه وتعالى.

---

(١) «القاموس المحيط» ص١١٧.

(٢) «معجم مقاييس اللغة» ٤/ ٦٩.

وأما القول بأنه (**معقول**) فهذه اللفظة؛ تتضمن نسبة العقل إلى الإنسان، فهو يعقل صفات الله تعالى؛ أي: يعلمها ويفهم معناها بعقله، فالمسألة هنا أسهل.

وكذلك إطلاق لفظ (**عشق**)، و(**عاشق**)، و(**معشوق**)؛ لا يجوز في حق الله تعالى لما يلي:

١ ـ أنه لم يرد في الشرع؛ بل هو لفظ مبتدع.

٢ ـ أنه يتضمن معنى لا يناسب في حق الرب تعالى[1]، بل لا يقال فيه تعالى ولا يطلق عليه؛ إلا ما ورد في الكتاب والسُّنَّة؛ من أنه تعالى: يحبُ أولياءه ويحبونه.

بقي سؤال هنا؛ وهو: هل يجوز إطلاق لفظ «التركيب» على الله تعالى نفياً أو إثباتاً؟

والجواب: أن يقال: «إن لفظ «التركيب» كغيره من الألفاظ المحدثة، والمحتملة، مثل: «التجسيم»، و«التشبيه»، فقد يتضمن نفيها؛ نفي المعنى الحق، وقد يتضمن إثباتها؛ إثبات المعنى الباطل، ولذا وجب الاستفصال والتفصيل، فلا تنفى مطلقاً، ولا يثبت معناها مطلقاً».

وقد فصل شيخ الإسلام هذا المعنى في بعض كتبه كـ«المنهاج» وغيره[2]، وبيَّن أن المركب يحتمل معانٍ؛ منها:

١ ـ ما كان متفرقاً، ثم اجتمع.

٢ ـ ما يقبل الانقسام والتفرق.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» ٥/ ٨٢.

(٢) «منهاج السُّنَّة» ٢/ ١٦٤ و٢/ ٥٣٨، و«الرد على المنطقيين» ص٢٢٦، و«شرح حديث النزول» ص٨٨، و«الصفدية» ص١٣٤، «شرح الأصبهانية» ص٧٢، و«درء تعارض العقل والنقل» ١/ ١٠٠ و٣/ ٤٠٣ ٥/ ١٤٢ و٩/ ٣١٠، و«الرسالة الأكملية» ص١٠٩، و«فهرس مجموع الفتاوى» ٣٦/ ١١٣.

٣ ـ ما تقوم به العديد من الصفات، كما عند الفلاسفة.

فالأول والثاني باطلان ممتنعان على الله تعالى؛ لأنه سبحانه: أحدٌ، صمد، لم يلد ولم يولد، ولا تجزُّؤ في ذاته.

وأما الثالث؛ فهو باطل من جهة اللغة، فليس في لغة العرب تسمية الواحد الموصوف بالصفات مركباً.

وأما من جهة المعنى؛ فهو ثابت لله تعالى، وإن سماه الفلاسفة تركيباً، فالاصطلاحات اللفظية؛ ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية.



وذلك أنه من المعلوم في صريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً؛ هو معنى كونه قادراً، ولا نفس ذاته؛ هو نفس كونه عالماً قادراً، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف؛ فهو من أعظم الناس سَفسطة، ثم إنه متناقض؛ فإنه إن جَوَّز ذلك؛ جاز أن يكون وجودُ هذا هو وجود هذا، فيكون الوجودُ واحداً بالعَين لا بالنوع.

وحينئذٍ، فإذا كان وجود الممكن؛ هو وجود الواجب، كان وجودُ كلِّ مخلوقٍ ـ يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه ـ؛ هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم.

وإذا قُدِّر هذا، كان الوجود الواجب موصوفاً بكلِّ تشبيه وتجسيم، وكلِّ نقص، وكلِّ عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طَرَدُوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذٍ؛ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير.

الشَّرْح

يؤكد الشيخ ما سبق في رده على الفلاسفة في شبهة «التركيب»، فيبين أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً؛ هو معنى كونه قادراً، وهذا فيه رد على الفلاسفة في قولهم: «إن العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، والإرادة هي الحياة»، فيجعلون الصفة هي الصفة الأخرى، وهكذا بقية الصفات، فكل صفة معناها هو معنى الصفة الأخرى.

كما أنه من المعلوم أن نفس ذاته ليس هو معنى كونه عالماً قادراً، وهذا يرجع إلى إبطال قولهم: إن الصفة هي الموصوف.

(**فمن جوَّز أن تكون الصفة هي الصفة الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف؛ فهو من أعظم الناس سَفسطة**)؛ أي: مناقضة للعقول، ثم إن من قال بهذا القول؛ فإنه متناقض، ووجه تناقضه: أنه إذا جوَّز الوَحْدة بين هذه المعاني المتعددة المختلفة: لزمه (**أنْ يجوِّز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا**)؛ أي: وجود هذا الممكن، هو وجود ذاك الممكن، فوجود هذا الإنسان هو وجود ذلك الإنسان الآخر، والثالث، والرابع وهلمَّ جرًّا من بقية الموجودات من حيوانات، وجمادات، ومن جميع المعاني المتعددة.

فإذا جعل العلمَ هو القدرة، والسمع هو البصر وهكذا، وجعل العلمَ هو العالِم، فَطَرْدُ ذلك: أن يكون وجود الموجودات واحداً، فالوجود عنده واحد بالعين لا بالنوع.

والواحد بالعين؛ هو: الذي لا يقبل الشركة؛ أي: الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

والواحد بالنوع؛ هو: المشترك؛ أي: الذي لا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه.

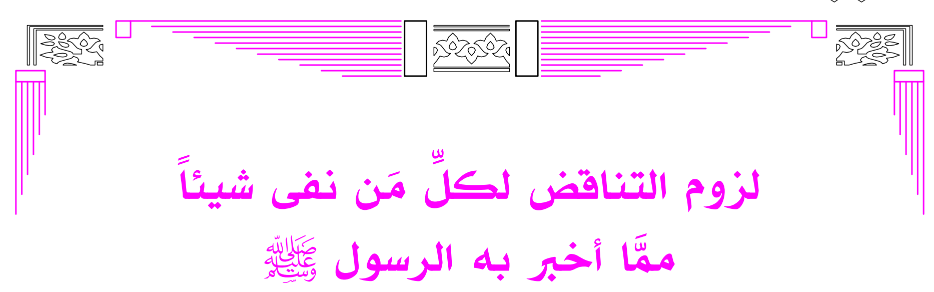
فهؤلاء جعلوا الوجود الواحد بالنوع واحداً بالعين، فصار وجود الممكن؛ هو وجود الواجب؛ أي: صار وجودُ المخلوقِ، الذي يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه؛ هو: نفس وجود الرب الواجب الغني عن كل ما سواه، الذي لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم.

وإذا كان الواقع كما يقوله هؤلاء الفلاسفة؛ لزم أن يكون الوجودُ الواجب ـ أي: وجود الرب تعالى ـ موصوفاً بكلِّ تشبيه وتجسيم، وكلِّ نقص وعيب، طالما أنه لا فرق بين وجود الواجب، والممكن؛ أي: الخالق، والمخلوق.

وهذا اللازم يصرح به أهل (**وَحْدة الوجود الذين طَرَدُوا هذا الأصل الفاسد**)؛ أي: عمَّموه، وأطلقوه، والتزموا به.

وقد تبين مما سبق: أن أقوال نفاة الصفات باطلة على كلِّ تقدير؛ أي: سواء أجيب عنها بفرض التسليم، أو بالمنع، كما سبق في الرد على الأشاعرة، والمعتزلة، والجهمية، والفلاسفة والباطنية.





لزوم التناقض لكلِّ مَن نفى شيئاً مِمَّا أخبر به الرسول ﷺ

وهذا باب مُطَّرِدٌ، فإن كلَّ واحد من النفاة لما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئاً ـ فراراً مما هو محذور ـ؛ إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرَّ منه، فلا بُدَّ له في آخر الأمر من أن يثبت: موجوداً، واجباً، قديماً، متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه.

فيقال له: «وهكذا القول في جميع الصفات». وكلُّ ما نثبته من الأسماء والصفات؛ فلا بُدَّ أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أنَّ ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه؛ أعظمُ ممَّا يخطر بالبال، أو يدور في الخيال.

الشَّرح

يختم الشيخ هذا الأصل بالإشارة إلى تناقض المخالفين النفاة الذين ينفون ما أخبر به الرسول ﷺ من صفات الله تعالى سواء نفياً عاماً أم نفياً لبعضها.

فكل من نفى شيئاً مما جاء في كتاب الله، أو سُنَّة رسوله ﷺ من صفات الله تعالى، فراراً من محذور مُتوهم لديه؛ فلا بد أن يثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه[1].

---

(١) «شرح حديث النزول» ص١١٢، و«مجموع الفتاوى» ٦/ ٤٥، و«الصفدية» ص٣٢٧، و«درء تعارض العقل والنقل» ١/ ١٢٨.

ولا بد لهذا النافي أن يثبت: (**موجوداً، واجباً، قديماً، متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه**)، وإلا خرج إلى التعطيل والجحد المحض لوجود الرب تعالى.

وإذا أَثبت (**موجوداً متصفاً بصفات تميزه عن غيره**) ليس كسائر الموجودات، **قيل له**: (**وهكذا القول في جميع الصفات**)، فنثبتها على وجه يليق بالله تعالى، ليس مماثلاً فيها لشيء من خلقه.

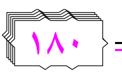
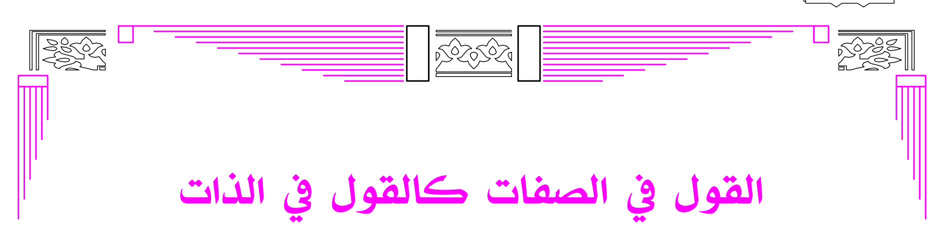
وبعد إثبات الأسماء والصفات؛ فلا بُدَّ أن يُعلم بأنها تَدل ويُفهم من معانيها: (**قَدْرٌ مشترك تتواطأ**) ـ أي: تتفق ـ (**فيه المسمَّيات**).

مثال ذلك: إذا قلنا: «اللهُ موجودٌ»؛ فإنه يدل على قدر مشترك يدل على مطلق الوجود، وهو مسمى الاسم المطلق: «وجود، أو: موجود»، فنفهم من قولنا: «اللهُ موجودٌ»: المعنى العام الكلي المشترك للفظ: «الوجود»، كما نفهم منها: ما يدل عليه التخصيص والإضافة إلى الرب تعالى؛ مثل: كونِ وجودِه: واجباً، قديماً، ونحو ذلك.

ولا بدَّ من هذا القدر المشترك الذي تتفق فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، فإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفهم من قوله: ﴿ٱلۡحَيُّ﴾ قَدْراً مشتركاً، ومعنى عاماً، هو: مسمى الاسم المطلق للفظ: «الحي»، وهو: كونه ذو حياةٍ، والحياةُ ضد الموت.

ولا بد من وجود هذا القدر المشترك حتى يُفهم الخطاب، ولو لم يكن هذا المعنى مفهوماً؛ لم نعلم معاني أسماء الله وصفاته، ولم نميز بينها، وَلَكَان اللهُ تعالى خاطبنا بما لا نعقل ولا نفهم.

ومع ذلك، يجب أن نعلم أنَّ ما اختصَّ الله تعالى به عن خلقه من معاني صفاته من: حياة، وسمع، وبصر، وقدرة، وغير ذلك؛ فوقَ وأعظمُ ممَّا يخطر بالبال، أو يدور في الخيال؛ لأنَّ كُنْهَ صفات الله تعالى وحقائقها؛ لا ندركها، ولا يمكن أن نحيط بها، أو نتخيلها.

القول في الصفات كالقول في الذات

وهذا يتبين بالأصل الثاني وهو أن يقال: «**القول في الصفات كالقول في الذات**»، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات.

فإذا قال السائل: «كيف استوى على العرش»؟

قيل له ـ كما قال ربيعةُ ومالكٌ وغيرهما ـ: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة»؛ لأنه سؤال عمَّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

وكذلك إذا قال: «كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا»؟

قيل له: «كيف هو»؟ فإذا قال: «أنا لا أعلم كيفيته».

قيل له: «ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة؛ يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه، وبصره، وتكليمه، ونزوله، واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟!

وإذا كنت تقر بأن له ذاتاً حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء؛ فسمعه، وبصره، وكلامه، ونزوله، واستواؤه؛ ثابتٌ في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال

التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين، وبصرهم، وكلامهم، ونزولهم، واستواؤهم».

الشَّرْح

هذا هو الأصل الثاني من الأصلين اللَّذَيْنِ سبق أن نوَّه عنهما المؤلف بقوله: «وهذا يتبيَّن بأصلين شريفين»[(١)].

فالأصل الأول سبق الكلام فيه؛ وهو: (**أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض**)[(٢)]، وقد رد به المؤلف على: الأشاعرة، والمعتزلة، والجهمية، والفلاسفة، والباطنية.

وأما الأصل الثاني؛ فهو الذي ذكره المؤلف هنا بقوله: (**القول في الصفات كالقول في الذات**)؛ يعني: أن حكم الذات والصفات واحدٌ، فما يقال في أحدهما من إثبات أو نفي يقال في الآخر، وما يوصف به أحدهما من تنزيه أو تمثيل يصدق على الآخر، فالقول فيهما واحد.

وجميع الطوائف يُقرون بأن لله تعالى ذاتاً وحقيقة ثابتة في نفس الأمر، ولا تشبه سائر الذوات، فيقال لهم: «فكذلك هذه الذات موصوفة بصفات لا تشبه صفات المخلوقين، فالله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله».

وهذا الأصلُ يمكن أن يردَّ به على جميع الطوائف، لكن أخص مَن يردُّ به عليه من الطوائف: الجهمية، كما يمكن أن يرد به على أهل التكييف، الذين يذكرون لصفات الله كيفية، أو يسألون عن كيفيتها.

ولفظ: (**الذات**) لم يرد في النصوص الشرعية إطلاقه على الله تعالى إلا فيما يضاف إليه من شرائعه، كما في شعرِ خُبيبٍ رضي الله عنه لما أرادوا قتله قال:

---

(١) ص١٤٣.

(٢) ص١٤٧.

فلستُ أُبالي حينَ أُقْتَلُ مسلماً ... على أيِّ جنبٍ كان لله مَصرعي
وذلك في ذاتِ الإلهِ وإنْ يَشأ ... يُبارِكْ على أوصالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ[(١)]

يقول أهل اللغة[(٢)]: إن «ذات» مؤنث لفظ «ذو» بمعنى: صاحب.

ولم تأت في اللغة بمعنى: «الحقيقة». فيقال: جاء محمد نفسه، ولا يقال: ذاته، وقيل: بل ورد، وإن كان قليلاً[(٣)]، كما في الأثر: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله»[(٤)].

(**فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش**)؟

فإنه يجاب بما جاء عن بعض السلف كالإمام ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، والإمام مالك، وغيرهما[(٥)] من الجواب المحكم والذي جاء فيه:

---

(١) خبيب؛ هو: ابن عَدي بن مالك الأنصاري الأوسي، شهِد بدراً، وقَتَل فيها: الحارث بن عامر بن نوفل، وبعث النبي ﷺ عشرة رجال سرية عَيناً منهم خبيب، فلما كانوا بالهدأة، نفر لهم مائة رجل من بني لحيان من هذيل، فقتلوا منهم ثمانية، وأسروا خبيباً، وباعوه بمكة لبني الحارث بن عامر ـ بعد معركة بدر ـ فقال هذه الأبيات عند قتله رضي الله عنه.
انظر: «صحيح البخاري» (٣٩٨٩)، و«الإصابة في تمييز الصحابة» ٢/ ٢٢٥.

(٢) «تهذيب اللغة» ١٥/ ٤١، و«الصحاح» ٦/ ٢٥٥١، و«القاموس المحيط» ص١٧٤١.

(٣) «مفرادت ألفاظ القرآن» ص٣٣٣، و«مشارق الأنوار» ١/ ٢٧٣، و«نتائج الفكر» ص٢٣١، و«تهذيب الأسماء واللغات» ٣/ ١١٣، و«درء تعارض العقل والنقل» ٤/ ١٤١ و١٠/ ١٥٧، و«الرسالة الأكملية» ص٩٩، و«مجموع الفتاوى» ٦/ ٣٤١، و«الصواعق المرسلة» ٤/ ١٣٨٤، و«بدائع الفوائد» ٢/ ٤٠٢، و«فتح الباري» لابن حجر ١٣/ ٣٨١، و«الكليات» ص٤٥٤.

(٤) رواه أبو الشيخ في «العظمة» ١/ ٢٤٠، وابن بطة في «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» ـ الرد على الجهمية ـ ٣/ ١٥٢، والبيهقي في «الأسماء والصفات» ص٢٧١ من قول ابن عباس رضي الله عنهما، ولفظه: «تفكروا في كل شيء...». وقال الذهبي في «الْعَرْشِ» ٢/ ١٣٤: «إسناده حسن»، وقال ابن حجر في «الْفَتْحِ» ١٣/ ٣٨٣: «سنده جيد».

(٥) تقدم تخريجه في ص٧٨. وربيعة؛ هو: ابن أبي عبد الرحمٰن فرُّوخ التيمي مولاهم، أبو عثمان، الإمام، الفقيه، المجتهد، مفتي المدينة، اشتهر بـ «ربيعة الرأي»؛ لأنه كان بصيراً بالرأي. سمع من: أنس بن مالك، وعامة التابعين من أهل المدينة. وروى عنه: الأئمة: مالك، والأوزاعي، وشعبة، والثوري، والليث بن سعد، =

(**الاستواء معلوم**) يعني: معلوم معناه في اللغة؛ وهو: علا، وارتفع.

(**والكيف مجهول**) أي: كيفية الصفة مجهولة لنا، فالواجب إمرارها كما جاءت دون سؤال عن كيفيتها.

(**والإيمان به واجب**) أي: الإيمان بالاستواء واجب؛ لأنه داخل في الإيمان بالله، وكتبه، ورسله، وهو مِن مقتضى شهادة أن محمداً رسول الله؛ لأن من مقتضاها: تصديقه فيما أخبرَ، واستواءُ الرب تعالى على العرش؛ هو مما أخبرنا الله به في كتابه، وبلغه الرسول ﷺ.

(**والسؤال عن الكيفية بدعة**)؛ فلم يكن من منهج السلف السؤال عن كيفية صفات الرب تعالى؛ لأنه سؤال عمَّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

فالسؤال عمَّا استأثر الله بعلمه بدعة، ثم إنه طَلَبُ شيءٍ لا سبيل إليه، وليس هذا من شأن العاقل.

وهذا الجواب المأثور عن بعض السلف في السؤال عن كيفية الاستواء؛ يمكن أن يُقال في السؤال عن كيفيةِ أيِّ صفة من صفات الله تعالى.

ثم ذكر المؤلف جواباً آخر لمن سأل عن الكيفية، فإذا قال: (**كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا**)؟

(**قيل له: كيف هو**)؟ أي: يسأل عن كيفية ذات الرب تعالى.

(**فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته**).

(**قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذِ العلمُ بكيفية الصفة؛**

= وغيرهم. وحديثه مخرَّج في الكتب الستة. توفي سنة ١٣٦هـ. «تاريخ بغداد» ٩/ ٤١٤، و«سير أعلام النبلاء» ٦/ ٨٩.

يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له)، فإذا انتفى اللازم؛ انتفى الملزوم[١]، فإذا انتفى العلم بكيفية الموصوف؛ انتفى العلم بكيفية الصفة بطريق الأولى.

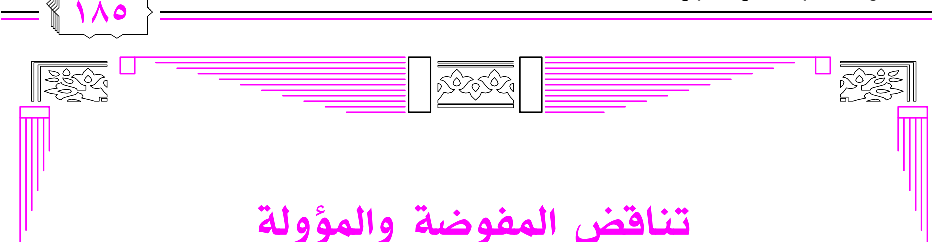
فكيف تُطالِب بالعلم بكيفية الصفات، وأنت لا تعلم كيفية الذات؟

(**فإذا كنت تُقر بأن لله تعالى ذاتاً حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء من خلقه**)؛ فكذلك سائر صفاته ﷻ، فإنه يجب إثباتها ونفي مماثلتها لصفات الخلق، ونفي العلم بكيفيتها[٢].



(١) سيأتي بيان معنى «الملزوم»، و«اللازم» في ص٣٥٠.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٢/ ٥٧٥ و٣٣/ ١٧٧، و«مناظرة الواسطية» ص١٦٧، و«الفتوى الحموية» ص٣٦٧ و٥٤١، و«الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز» ص٣٥٥.



تناقض المفوضة والمؤولة

وهذا الكلامُ لازمٌ لهم في العقليات، وفي تأويل السمعيات؛ فإنَّ من أثبت شيئاً ونفى شيئاً بالعقل؛ إذا أُلْزِم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسُّنَّة، نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا: لم يجد بينهما فرقاً.

ولهذا لا يُوجد لنفاةِ بعضِ الصفاتِ دونَ بعضٍ ـ الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ ـ قانونٌ مستقيم، فإذا قيل لهم: «لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد»؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي.

الشَّرْح

أي: إلزام من أثبت شيئاً ونفى شيئاً بأن يثبت الكل دون تفريق بين المتماثلات، أو ينفي الكل، وإلا وقع في التناقض، كما ألزمنا من أثبت لله تعالى ذاتاً لا تشبه الذوات؛ بأن يثبت لله تعالى ـ أيضاً ـ صفات لا تشبه الصفات، ولا تُعلم كيفيتها.

فهذا الاحتجاجُ والإلزام بالتسوية بين المتماثلات، وترك التناقض: لازمٌ حتى في العقليات، وفي تأويل السمعيات.

فإن من نفى شيئاً، أو أثبت شيئاً من صفات الله تعالى بالعقل، فإنه يُلزم فيما نفاه من الصفات الثابتة لله تعالى في الكتاب والسُّنَّة؛ بنظير ما أثبته، والعكس كذلك، وإلا وقع في التناقض، كما سبق أن «القول في

بعض الصفات كالقول في بعض»[١]. كما سبق ـ أيضاً ـ الجواب عمَّن زعم أن العقل يدل على إثبات بعض الصفات دون بعض[٢].

ولو طُولب هذا المفرق بين الصفات بين المحذور في هذا، والمحذور في هذا؛ لم يجد فرقاً صحيحاً؛ بل هو متناقض، وحجته داحضة، وإذا كان الأمر كذلك؛ وجب إثبات كل ما جاء به الدليلُ الصحيح السالمُ عن المعارض من صفات الله تعالى.

ولهذا لا يُوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض قانونٌ وقاعدة مطردة مستقيمة؛ بل هم متناقضون ـ كما سبق ـ فيثبتون بعض الصفات على ظاهرها، وينفون بقية الصفات، ويمنعون إجراءها على ظاهرها؛ فهم مفرقون بين الصفاتِ، ونصوصِ الصفات دون قانونٍ مستقيم، وليس لهم جوابٌ صحيح عن هذا التناقض الظاهر في التفريق بين المتماثلات.

ثم إن هؤلاء المتناقضين لهم تجاه نصوص الصفات التي ينفونها أحد طريقين:

إما التفويض، وإما التأويل.

فأما التفويض؛ فهو عندهم: «إجراء النصوص على ظاهرها من غير فهم لمعناها»، فليس لها معنى مفهوم عندهم، وربما قالوا: «لها تأويل لا يعلمه إلا الله».

وأما التأويل؛ فهو: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر لدليل». وسيأتي حديث مطوَّل عنه في «القاعدة الخامسة»[٣].

فأهل التأويل والتفويض يتفقون على نفي الصفة، وتعطيلِ النص عن معناه الحقيقي الدال على وصف الرب تعالى بما يليق به.

---

(١) ص١٤٧. (٢) ص١٥٠.

(٣) ص٢٩٦.

ويختلفون في تخريج النص وموقفهم منه، فأهل التفويض يقولون: «ليس له معنى مفهوم».

وأهل التأويل يقولون: «له معنى مفهوم»، ثم يُفسِّرونه: بـ«الإرادة»، أو «ببعض المفعولات»، كما تقدم[1].



(١) ص١٤٨.

وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإنَّ مَن تأوَّل النصوص على معنى مِنَ المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النصَّ عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر؛ لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه.

فإذا قال قائل: «تأويل محبته، ورضاه، وغضبه، وسخطه؛ هو: إرادته للثواب، والعقاب»؛ كان ما يلزمه في الإرادة؛ نظير ما يلزمه في: الحب، والمقت، والرضا، والسخط.

ولو فَسَّر ذلك بمفعولاته ـ وهو: ما يخلقه من الثواب، والعقاب ـ؛ فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فرَّ منه، فإن الفعل المعقول؛ لا بُدَّ أن يقوم أولاً بالفاعلِ، والثوابُ والعقاب المفعول إنما يكون على فعلِ ما يحبُّه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه؛ المثيبُ المعاقبُ.

فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد؛ مثَّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك؛ فكذلك سائر الصفات.



التناقض في الإثبات متلازم مع التناقض في النفي، ففي كلا الحالتين يثبت نظير ما ينفي، وينفي نظير ما يثبت.

فهذا المتأول الذي ينفي: «المعنى الظاهر»، الذي هو الاحتمال الراجح، ويثبت المعنى المرجوح؛ متناقض.

ووجه تناقضه: أنه لا فرق بين المعنى المصروف إليه، والمعنى المصروف عنه الذي ينفيه، فإنه يلزمه في المعنى المصروف إليه الذي يثبته؛ نظير ما يلزمه في المعنى المصروف عنه الذي ينفيه.

فإن كان يلزم في المعنى المصروف عنه محذور؛ فإنه لازم ـ أيضاً ـ

في المعنى المصروف إليه، وإن كان لا يلزم في المعنى المصروف إليه محذور؛ فكذلك لا يلزم في المعنى المصروف عنه محذور، فالكلام فيهما واحد، فهذا المتأول لم يستفد شيئاً من هذا التأويل.

وذكر الشيخ لذلك مثالاً؛ وهو: «صفة المحبة»، فظاهرها محبة حقيقية تليق بالله تعالى، ولكن المتأول صرفها إلى معنى «الإرادة»، لظنه أن إثبات صفة المحبة؛ يلزم منه التشبيه!

فيقال له: «يلزمك في الإرادة نظير ما يلزم عندك ممَّا فررت منه في صفة المحبة».

وكذلك إذا فسر الصفة بمفعولات اللهِ تعالى ـ أي: بما يخلقه الله من الثواب والعقاب ـ كما إذا فسَّر المحبة؛ بالثواب المفعول ـ أي: المخلوق ـ؛ كالجَّنَة، أو الغضب بالعقاب المفعول؛ كالنَّار، فإنه يلزمه فيما فسر به الصفة؛ نظير ما توهم وفر منه من المحذور اللازم على إثبات الصفة على حقيقتها ـ حسب زعمه ـ.

وبيان ذلك: أن الفعل لا بدَّ أن يقوم بالفاعل، فالكلامُ لا بد أن يقوم بمتكلم، والقدرة لا بد أن تقوم بقادر، وهكذا.

فالمفعولات لا بد أن تكون بفعل، والفعل لا بد أن يقوم بفاعل.

فهذه المخلوقات المفعولات التي فسروا بها الصفات لا بد أن تكون موجودة بفعل قام بالفاعل.

وأيضاً؛ فالثواب والعقاب المفعول؛ إنما يكون على فعلِ ما يحبُه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيبُ المعاقبُ؛ أي: أن ما أثبتوه من الثواب والعقاب؛ مستلزمٌ لما نفوه من المحبة والرضا، والغضب والسخط.

ثم يقال لهم: «إن فعل الرب الذي حصلت به تلك المفعولات من الثواب والعقاب، إما أن يجعلوه مثلَ فعلِ العبد؛ فهذا تمثيلٌ، وإما أن يثبتوه على خلاف ذلك ـ أي: على وجه يليق بالله تعالى ـ؛ فيقال لهم: «فكذلك سائر صفاته تعالى».



ضرب المثل بموجودات الآخرة، وموجودات الدنيا

فَصْلٌ

وأمَّا المثلانِ المضروبانِ:

فإنَّ اللهَ ﷻ أخبرنا عمَّا في الجنة من المخلوقات، من أصناف: المطاعم، والمشارب، والملابس، والمناكح، والمساكن؛ فأخبرنا أنَّ فيها: لبناً، وعسلاً، وخمراً، وماء، ولحماً، وفاكهة، وحريراً، وذهباً، وفضة، وحوراً، وقصوراً.

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا شيء ممَّا في الجنة إلا الأسماء»، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى؛ فالخالقُ ﷻ أعظمُ مباينة للمخلوقات مِن مباينةِ المخلوقِ للمخلوق، ومباينتُه لمخلوقاته؛ أعظمُ من مباينةِ موجودِ الآخرةِ لموجودِ الدنيا؛ إذ المخلوقُ أقربُ إلى المخلوقِ الموافقِ له في الاسم مِنَ الخالق إلى المخلوق. وهذا بيِّنٌ واضحٌ.



الشَّرْحُ

بعد أنْ ذكرَ الشيخُ الأصلينِ اللَّذَيْنِ يُرَدُّ بهما على نفاةِ الصفات، شَرَعَ في ذِكْرِ المثلينِ المضروبينِ في ذلك.

فالمثل الأول: ما أخبر الله تعالى به عمَّا في الجنة من المخلوقات

ممَّا أعدَّ لأوليائه من أصناف النعيم؛ من: (**المطاعم، والمشارب، والملابس، والمساكن**)، وغير ذلك، فأخبرنا أن فيها: (**لبناً، وعسلاً، وخمراً، وماء، ولحماً**)، وغير ذلك، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: (**ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء**)[١]، فموجوداتُ الآخرةِ موافقةٌ لموجوداتِ الدنيا في الاسم، وفي مسمى الاسم المطلق؛ وهو: «المعنى العام الكلي المشترك»، ولكنها مع ذلك ليست مماثلة لها؛ (**بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى**).

وإذا كان هذا التباين موجوداً بين المخلوقات، وفي صفاتها المتفقة في الأسماء، وفي المعنى الكلي المشترك؛ (**فالخالقُ سبحانه وتعالى أعظمُ مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوقِ، ومباينتُه لمخلوقاته أعظمُ من مباينةِ موجودِ الآخرةِ لموجودِ الدنيا؛ لأن المخلوقَ أقربُ إلى المخلوق ـ الموافق له في الاسم ـ من الخالق إلى المخلوق**)[٢].

فإثباتُ القدرِ المشترك الذي به تفهم الألفاظ؛ لا يلزم منه التماثل في الخصائص.

فبينَ ماءِ الدنيا وماء الآخرة قدرٌ مشترك؛ وهو: «المعنى العام الكلي للفظ الماء»، وكذلك بين لبن الدنيا ولبن الآخرة قدرٌ مشترك، وبين خمر الدنيا وخمر الآخرة قدرٌ مشترك، وهكذا بقية الأمور التي أخبر

---

(١) رواه هنَّادٌ في «الزهد» ص٤٩ و٥١، والطبري في «تفسيره» ١/ ٤١٦، وابن أبي حاتم في «تفسيره» ١/ ٦٦، والبيهقي في «البعث والنشور» ص١٦٣. وقال المنذري في «الترغيب والترهيب» ٤/ ٤٧٣: «إسناده جيد»، وقال ابن تيمية في «الفتوى الحموية» ص٥٤٢: «قد ثبت».

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» ٦/ ١٢٣، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ١٥٧، و«شرح حديث النزول» ص١٠٤، و«الفتوى الحموية» ص٥٤٢، و«مجموع الفتاوى» ٥/ ٢٠٧ و١١/ ٤٨٢ و٩/ ٢٩٥، و«الإكليل في المتشابه والتأويل» ص٢٧٨.

عنها الرب تعالى، ولكل من موجودات الدنيا وموجودات الآخرة خصائص لا يشركه فيها الآخر.

فنحنُ نعلم وندرك: أن اللبن شراب يشرب، وهكذا الخمر، والماء، وبينها فروقٌ، وندرك أن هذه الثلاثة من أنواع الشراب، وليست شيئاً يلبس أو يسكن، فنحن نفرق بين معناها ومعنى: «المساكن، والملابس، والمطاعم، والحور العين التي في الجنة».

فلا بُدَّ مِن إثباتِ القدر المشترك بين الأشياء المتفقة في أسمائها، وهذا القدرُ المشترك؛ هو: المعنى العام، وهو: مسمى الاسم عند الإطلاق، الذي به يفهم معنى اللفظ المطلق والغائب، ثم عند إضافته وتقييده؛ ينضاف إليه معنى آخر يخصه غير المعنى العام المشترك، ولا بد من هذا القدر المشترك حتى تفهم الألفاظ ويمكن التخاطب بها.

وليس هذا المعنى العام والقدر المشترك؛ هو التشبيه الذي نفته الأدلةُ النقليةُ، والعقليةُ.

فالاتفاق في الأسماء، وثبوت القدر المشترك؛ لا يستلزم التماثل في الخصائص.

وهذا المثل المضروب هنا قريب ممَّا ذكره المؤلف سابقاً في مسألة «وجود البعوضة والعرش»[١].



---

(١) ص١٢٤.



فِرقُ الناس فيما أخبر اللّه به عن نفسه، وعن اليوم الآخر

ولهذا افترقَ الناسُ في هذا المقام ثلاث فرقٍ:

فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر اللّهُ به عن نفسه، وعن اليومِ الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وأنَّ مباينةَ اللهِ لخلقِهِ أعظمُ.

والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيراً مما أخبر به من الصفات، مثل: طوائف من أهل الكلام: المعتزلة، ومَن وافقهم.

والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا؛ كالقرامطة الباطنية، والفلاسفة أتباع المشَّائين، ونحوهم من الملاحدة، الذين ينكرون حقائقَ ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر.

ثُمَّ إنَّ كثيراً منهم: يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب؛ فيجعلون الشرائع المأمور بها، والمحظورات المنهي عنها؛ لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت.

فيقولون: «إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام شهر رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلى شيوخهم»!، ونحو ذلك من التأويلات، التي يعلم بالاضطرار أنها كذبٌ وافتراء على الرسل صلوات الله عليهم، وتحريفٌ لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحادٌ في آيات الله.

وقد يقولون: «إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة»، فإذا صار الرجلُ مِن عارفيهم، ومحققيهم، وموحديهم؛ رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات.

وقد يوجد في المنتسبين إلى التصوف والسلوك مَن يدخل في بعض هذه المذاهب.

وهؤلاءِ الباطنيةُ الملاحدةُ؛ أجمع المسلمونَ على أنَّهم أكفرُ من اليهود والنصارى.



الشَّرح

يذكر الشيخُ هنا فِرَق الناس فيما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر:

فأهل السُّنَّة والجماعة؛ (**وهم السلف الصالح والأئمة وأتباعهم: آمنوا بكل ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر**)، آمنوا بما جاء في الكتاب والسُّنَّة من ذلك كله، مع علمهم وإيمانهم بمباينة موجودات الآخرة لموجودات الدنيا، وأنَّ مباينةَ الله تعالى لخلقه أعظمُ من مباينة هذه المخلوقات بعضها بعضاً.

فمذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة متفقٌ ومنتظم ومنسجم مع العقل والنصوص الشرعية، لا اضطراب فيه، ولا تناقض.

والفرقةُ الثانية: طوائف من أهل الكلام؛ وهم: «الذين أثبتوا ما أخبر الله به من الثواب والعقاب في الآخرة في الجملة، ونفوا كثيراً ممَّا أخبر الله به عن نفسه»، ويدخل في هؤلاء: المعتزلة، والجهمية، والأشاعرة، فهؤلاء كلهم فرَّقوا بين ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، فأثبتوا بعضاً ونفوا بعضاً، فوقعوا في التناقض؛ حيث فرقوا بين ما جاءت النصوص الشرعية بإثباته.

وإن كان بين هؤلاء اختلاف في إثبات بعض أمور الآخرة، فالمعتزلة تنكر الشفاعة لأهل الكبائر، وتوجب لهم الخلود في النار، ومنهم من ينازع في الحوض، والميزان[(١)]، بخلافِ الأشاعرةِ.

والجهميةُ تقول بفناء الجنة والنار[(٢)]، بخلاف المعتزلة، والأشاعرة.

والفرقة الثالثة: القرامطة الباطنية، والفلاسفة، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، فينفون أسماء الله وصفاته، كما ينفون حقائق اليوم الآخر، وربما لبَّسوا فقالوا: «البعث روحاني»، وجعلوا ما يكون في الدار الآخرة من النعيم والعذاب من باب التخييل الذي لا حقيقة له.

وكثير من هؤلاء يجعلون الشرائع من هذا الباب، فيجعلون لما أمر الله به وما نهى عنه تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها؛ كما يتأولون الصلوات الخمس بمعرفة أسرارهم، وصيام رمضان بكتمان أسرارهم، وحج البيت الحرام بالسفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذبٌ وافتراء على الله ورسله، وتحريف للكلم عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله وشرائعه[(٣)].

فهذه المعاني التي يفسِّرون بها شرائع الله لا تمت إلى المعنى

---

(١) انظر: «الإبانة عن أصول الديانة» ص٨٦، و«مقالات الإسلاميين» ص٤٧٢ ـ ٤٧٤، و«درء تعارض العقل» ٥/ ٣٤٨.

(٢) «مقالات الإسلاميين» ص٤٧٤، و«الرد على من قال بفناء الجنة والنار» ص٤٢، و«حادي الأرواح» ٢/ ٧٢٣، و«الكافية الشافية» ص٢٣.

(٣) حكاه عنهم شيخ الإسلام في: «درء تعارض العقل والنقل» ٥/ ٣٨٣، و«بغية المرتاد» ص٣٨١، و«الصفدية» ص٥١، و«شرح حديث النزول» ص٤٢٦، و«مجموع الفتاوى» ٢٨/ ٤٧٤، و٣٥/ ١٣٣، وذكر الكتب التي ردت عليهم وبينتْ فضائحهم في: «مجموع الفتاوى» ٩/ ١٣٤ و٢٧/ ١٧٤، و«منهاج السُّنَّة» ٨/ ٢٥٨، و«درء تعارض العقل والنقل» ٥/ ٨، و«الرد على المنطقيين» ص١٨٤.

الحقيقي بصلةٍ؛ لا لغة، ولا شرعاً، وليس عليها أي دليل لا صحيح ولا فاسد؛ بل هي من باب التحريف والإلحاد الظاهر.

وقد يقولون بأن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من كبرائهم ومحققيهم؛ أسقطوا عنه التكاليف، فرفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات؛ لأن هذه التكاليف إنما تلزم العامة ـ حسب زعمهم ـ وهذا يقولونه مصانعة، وإلا فليس في الحقيقة لديهم شرائع يؤمنون بها.

وقد يوجد في بعض المنتسبين للتصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب الباطنية ويتبعها؛ كالقول بأن للشرع معنى باطناً غير الظاهر، أو أن بعض الناس يصل إلى درجة تسقط عنه التكاليف.

ويستفاد من هذا أن الباطنية نوعان[1]:

- باطنية الرافضة؛ وهم: الذين يتظاهرون بالتشيع لآل البيت.
- وباطنية الصوفية.

فيشتركون في القول بأنَّ للنصوص معانيَ باطنةً، تخالف ما يفهمه المسلمون منها، وكل منهم يؤول النصوص بحسب ما يتفق مع الشعار الذي يتخذه.

فباطنية الصوفية يتظاهرون بالسلوك والعبادة، وباطنية الرافضة يتظاهرون بحب آل البيت.

والذين ينطبق عليهم وصف أصحاب السلوك الذين ذكرهم الشيخ؛ هم: أصحاب وحدة الوجود، القائلين بأن وجود الرب؛ عين وجود كل موجود.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» ٢/١٦٧، و«شرح حديث النزول» ص٤٢٦، و«رسالة في علم الباطن والظاهر» ص٢٣٧.

وهؤلاء الباطنية الملاحدة؛ أجمع المسلمون على أنهم أكفرُ من اليهود والنصارى؛ لأن اليهود والنصارى يؤمنون بالله وتَمَيُّزِه عن خلقه، كما يؤمنون باليوم الآخر في الجملة، ويقرون بالجنة والنار والشرائع في الجملة.

أما هؤلاء الباطنية؛ فحقيقة مذهبهم: الكفر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر.



وما يحتجُ به أهلُ الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة؛ يحتجُ به كلُّ من كان من أهل الإيمان والإثبات على مَن يَشرك هؤلاء في بعض إلحادهم، فإذا أثبت لله تعالى الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات، كما دلَّ على ذلك الآيات البينات؛ كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدمُ أساسَ الإلحادِ والضلالات.



يذكرُ الشيخُ هنا موازنة بين الباطنيةِ، وأهلِ الكلام.

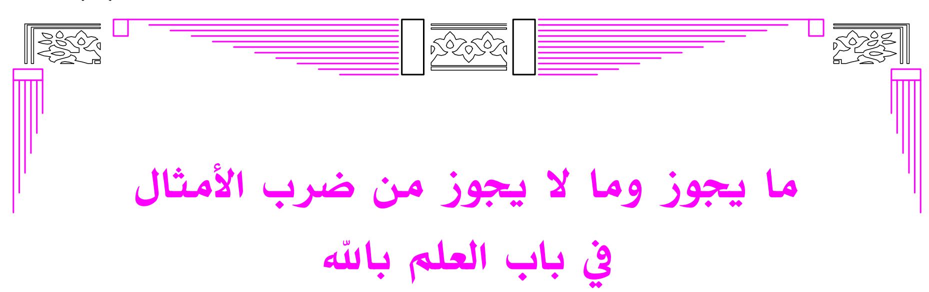
فأهلُ الكلام شاركوا الباطنيةَ والفلاسفةَ في نفي ما نفوا من الصفات على اختلاف طوائفهم، كما شاركوا أهل السُّنَّة في الإيمان باليوم الآخر.

فكلُّ ما يُرد به على الباطنية في إلحادهم وتحريفهم؛ يُرد به على من شاركهم في بعض إلحادهم وتحريفهم، فإذا قيل للباطنية: «إن تحريفكم لنصوص الشرع باطلٌ ومخالف للمعقول والمنقول واللغة»، يقال لمن حرَّف معاني نصوص الصفات أو بعضها: «إن تحريفكم لها ونفيكم لحقيقة معناها مخالفٌ للمعقول والمنقول واللغة»، وهكذا.

ولهذا تسلَّط عليهم الفلاسفة، واحتجوا عليهم بتأويلهم لنصوص الصفات على ما تأولوه من نصوص المعاد والشرائع.

فمن أثبت لله تعالى الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات كما دلت على ذلك الأدلة العقلية والنقلية؛ كان ذلك هو الحق الموافق للنقل والعقل، الهادم لأساس الإلحاد والضلال.





ما يجوز وما لا يجوز من ضرب الأمثال في باب العلم بالله

والله ﷻ لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإنَّ اللهَ لا مِثل له، بل له المَثَلُ الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس «تمثيل»، ولا في قياس «شمول» تستوي أفراده.

ولكن يستعمل في حقه «المثل الأعلى»؛ وهو: أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال؛ فالخالق أولى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص؛ فالخالق أولى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق مُنزَّهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم؛ فالخالق أَولى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم.



وبعد أن ذكر الشيخُ المثلَ المضروب بأسماء نعيم الجنة وموافقتها لبعض الأسماء المشاهدة في الدنيا، وذكر مواقف الناس من ذلك، ختم الحديث عن ذلك بالتأكيد والتذكير (**بأن الله تعالى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه**)، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [النحل] وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فأما ضرب الأمثال التي تتضمن تعظيمه، وتُبين أنه تعالى أَولى بالكمال، وأَولى بالتنزيه عن النقص من خلقه؛ فهذا واردٌ في القرآن؛ كما

في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ﴾ [الروم: ٢٨].

فهذا من قياس الأولى، ومضمونه: أنه إذا كان المملوك منكم لا يكون شريكاً لمالكه، ولا يرضى المالكُ أن يكونَ المملوكُ شريكاً له ومساوياً له؛ فالله تعالى أَولى ألَّا يكون أحد من خلقه وعبيده شريكاً له.

(**فلا يجوز أن يشترك الخالقُ والمخلوق في قياس «تمثيل»**)، يستوي فيه الفرع والأصل، (**ولا في قياس شمول تستوي أفراده**)[(١)].

فقياس الشمول: مصطلح منطقي معروف؛ وهو: «الدليل المكون من مقدمتين، فأكثر»[(٢)]، والمقدمة؛ هي: «القضيةُ التي تُكَوِّن جزءَ الدليل».

وقياس التمثيل؛ هو: القياس المعروف عند الأصوليين؛ وهو: «إلحاقُ فَرْعٍ بأصل في حُكم؛ لِعلةٍ جامعةٍ بينهما»[(٣)]؛ وحقيقة القياسين واحدة، إلاَّ أنهما مختلفان في الأسلوب والصيغة[(٤)].

وتقريب هذا بالمثال التالي:

فمثال القياس الفقهي ـ «**قياس التمثيل**» ـ: إلحاق النبيذ بالخمر في التحريم؛ لجامع الإسكار. فالنبيذ: فَرْعٌ، والخمر: أصل، والحكم: التحريم، والعلة: الإسكار.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» ٢/ ٣٤٧، و«درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٢٩ و٧/ ٣٢٣ و٣٦٢، و«الرد على المنطقيين» ص١٩٣، و«شرح الأصبهانية» ص١٨٠.

(٢) وتمامُ التعريفِ: «يلزم عنهما لذاتهما قولاً آخر». «حاشية الأخضري على السلم» ص٣٣، و«حاشية الباجوري على السلم» ص٦٠، و«إيضاح المبهم من معاني السلم» ص١٢، و«آداب البحث والمناظرة» ص١٠٣.

(٣) «روضة الناظر» ٣/ ٧٩٧، و«أصول الفقه» ٣/ ١١٨٩، و«شرح الكوكب المنير» ٤/ ٦.

(٤) «الرد على المنطقيين» ص١٥٧، و«درء تعارض العقل والنقل» ٧/ ١٥٣، و«آداب البحث والمناظرة» ص٢٩١.

وهذا القياس يُمكن أن يصاغ بصيغة «**قياس الشمول**»؛ فيقال:
النبيذ: مسكر، وكل مسكر حرام؛ فالنبيذ: حرام[١].

فلا يجوز استعمال قياس التمثيل، ولا الشمول في حق الله تعالى، فلوازم صفات المخلوق؛ لا تلزم في صفات الله تعالى.

وأهل البدع يستعملون قياس الشمول في حق الرب تعالى، ومن ذلك قولهم: «الصفات لا تقوم إلا بجسم، وكل جسم مركب، فلو كان لله تعالى صفات؛ لكان جسماً، ثُم لكان مركباً؛ فيلزم من ذلك: التركيب، والتشبيه»، فينفون عن الله تعالى الصفات بناء على أنه يلزم في حق الخالق ما يلزم في حق المخلوق.

فلا يجوز أن يُستعمل في حق الرب تعالى هذا القياس، وإنما يستعمل في حقه: قياس الأولى؛ كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠].

و(**المثل الأعلى**)؛ هو: «الوصف الأكمل»، فله المثل الأعلى في الواقع، وفي قلوب المؤمنين.

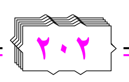
و(**المثل الأعلى**)؛ يتضمن قياس الأَولى؛ وهو: «**أنَّ كلَّ كمالٍ ثبت للمخلوق لا نقص فيه؛ فالخالقُ أَولى به**».

فمثلاً: نقول: «العلمُ صفة كمال، والمخلوقُ يتصف بالعلم؛ فالخالقُ أَولى بالاتصاف بصفة الكمال هذه من المخلوق، لئلا يكون المخلوقُ أكملَ من الخالق».

وتقييدُ الكمال بكونه (**لا نقص فيه**) احترازٌ من بعض الكمالات التي يوصف بها المخلوق وهي كمال في حقه، ولكنها تتضمن نقصاً، فالإنسانُ الذي يولد له؛ أكملُ من العقيم، والإنسانُ الذي يأكل الطعام؛ أكملُ من المريض الذي لا يأكل.

---

(١) «شرح الأصبهانية» ص٤٥٥.



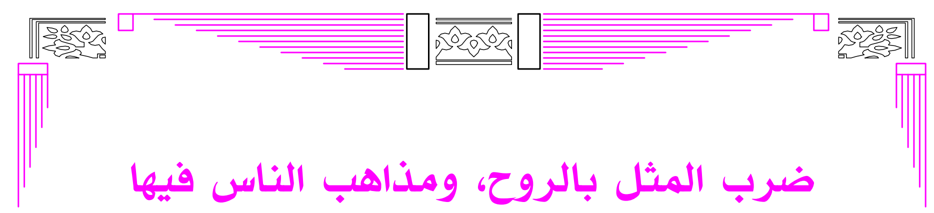
ولكن هذا الكمال يستلزم نقصاً في المخلوق، فالولدُ يستلزم التجزؤ في الإنسان؛ لأن الولد جزء من الوالد، كما أنه يستلزم النظير، فالولدُ نظيرُ والده، ويستلزم الحاجة من وجه؛ كحاجته إليه في معونته مثلاً، كما أنَّ الأكل يستلزم الحاجة إلى الطعام.

وكذلك كل ما تنزه عنه المخلوق من صفات النقص؛ فالخالقُ أولى بأن ينزه عنه.

فإذا كان المخلوقُ منزهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم ـ كما سبق في ذكر المثل بموجودات الآخرة مع موجودات الدنيا[1] ـ فالخالقُ ﷻ أولى ألَّا يماثل خلقه، وإنْ حصلت موافقة في الاسم، المتضمنة للاشتراك في المعنى العام الكلي المشترك، الذي هو مسمى الاسم عند الإطلاق.



(١) ص١٩٠.



ضرب المثل بالروح، ومذاهب الناس فيها

وهكذا القول في المثل الثاني؛ وهو: الروح التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوصُ أنها تَعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسَلُّ منه كما تسل الشعرة من العجين.

والناس مضطربون فيها:

فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءاً من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: «إنها النَفَس أو الريح التي تتردد في البدن»، وقول بعضهم: «إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن».

ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: «لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض»!.

وقد يقولون: «إنها لا تُدرِك الأمورَ المعينةَ، والحقائقَ الموجودةَ في الخارج، وإنما تُدرِك الأمور الكلية المطلقة»!.

وقد يقولون: «إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة»!.

وربما قالوا: «ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجه عنها»، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها بأنها لا يمكن

الإشارة إليها، ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تُلْحِقها بالمعدوم والممتنع.

الشَّرْح

يذكر الشيخ هنا المثل الثاني المضروب في الرد على نفاة الصفات فيمثل بالروح التي فينا، والتي جعلها الله قواماً لأبداننا، فالإنسانُ مُكَوَّنٌ مِن روح وبدن، ولا قيمة للبدن بلا روح.

أما الروحُ؛ فهي: كائنٌ، موجود، قائم بنفسه، فلا تفتقر في وجودها إلى البدن، بدليل أنها تنفصل من البدن ويكون لها شأن بعد فراقها البدن.

(**وهذه الروح جاء وصفها بصفات ثبوتية وسلبية، فقد أخبرت النصوص أنها تَعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسل منه كما تسل الشعرة من العجين**).

فهذه الروح التي فينا رغم قربها واتصالها بنا، فالناس مختلفون فيها ومضطربون في شأنها اضطراباً عظيماً يصل إلى التناقض[1]، ويلخص الشيخ مواقفهم في ثلاثة اتجاهات:

الأول: طوائف من أهل الكلام: جعلوا الروح من جنس الأجسام المشاهدة، وعبَّروا عن ذلك بعبارات مختلفة؛ منها:

١ ـ البدن.

٢ ـ جزء من البدن.

٣ ـ صفة من صفات البدن؛ أي: عَرَض.

٤ ـ النَفَس؛ أي: ما يحصل بعملية التنفس من تردد الهواء في البدن.

(١) «الرُّوح» ص٢٧٢.

٥ ـ المزاج؛ أي: مجموع الطبائع في ذات الإنسان.

وكلُّ هذه العبارات التي ذكرها أهل الكلام في الروح؛ باطلةٌ، لا تعبر عن حقيقتها، وهي مخالفة لما جاء في النصوص من صفاتها، فالروحُ ليستْ هي البدن، وليست جزءاً منه؛ كالكبد والطِّحال، وليست صفة من صفاته؛ كالطول، والبياض، وليست هي النَفَس الداخل إلى البدن والخارج منه، وليست هي المزاج؛ بل هي شيء آخر، جاء وصفه في النصوص الشرعية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وكما يأتي شيء من ذلك إن شاء الله.

الثاني: قول طوائف من الفلاسفة، وهو قول مناقضٌ لقول أهل الكلام، فقد وصفوا الروح بضد ما توصف به الأجسام المشاهدة، فوصفوها بما يصفون به واجب الوجود من الصفات السلبية؛ بل بسلب النقيضين، ممَّا لا يتصف به إلا المعدوم والممتنع.

فيقولون في الروح؛ إنها: (**لا داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض**)!.

وقد يقولون: (**إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة**)!، ونحو ذلك من العبارات التي نجدُ أنَّ بعضها مقاربٌ لبعضٍ في المعنى، وأكثرُها دالةٌ على سلب النقيضين، ممَّا لا يوصف به إلا المعدوم، الممتنع.

وقد يقولون: «**إنها الروح لا تدرِك الأمور المعينةَ والحقائقَ الموجودة في الخارج**» أي: أنها لا تدرك شيئاً من الموجودات المشاهدة، «**وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة**»؛ أي: المعاني الكلية التي لا توجد إلا في الذهن؛ كالمعنى المفهوم من كلمة: «إنسان»، أو «حيوان»، أو «وجود»، ونحو ذلك من المعاني الكلية المشتركة.

ويلاحظ أن هذا القول؛ هو في المعنى: نَفْسُ قولهم: «إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات»!، وهذا المعنى باطل؛ فإن الروح حقيقة قائمة بنفسها، ولها إدراك.

وبهذا يتبين أن حقيقة مذهب الفلاسفة؛ إنكار الروح، وإن زعموا أنهم يُقِرون بها؛ لأنهم وصفوها بما يمتنع وجوده.

الثالث: من الأقوال في الروح: القول الحق؛ وهو: «أن الروح حقيقة موجودة قائمة بنفسها، موصوفة بصفات»، مثل: أنها تذهب وتجيء، وتصعد وتهبط، وتُقبض وتُرسل، وتُنَعَّم وتُعَذَّب، وهي: عالمة، وقادِرة، وسميعة، وبصيرة، وغير ذلك مما جاء من صفاتها في النصوص، وهي مع ذلك مغايرة في حقيقتها للأجسام المشهودة(١).



(١) «شرح حديث النزول» ص١١٨، و«درء تعارض العقل والنقل» ٨/ ٥٢، و«الفتوى الحموية» ص٥٤٣، و«مجموع الفتاوى» ٤/ ٢١٦، و«الرُّوح» ص٢٧٧.

وإذا قيل لهم: «إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل».

قالوا: «بل هذا ممكن، بدليل أن الكليات موجودة وهي غير مشار إليها».

وقد غفلوا عن كونِ الكلياتِ لا توجدُ كليةً إلا في الأذهان لا في الأعيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدإ والمعاد على مثل هذا الخيال، الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال.

الشَّرْحُ

يعني: إذا قيل لهؤلاء الفلاسفة: «إن وصفكم الروح بهذه الصفات ممتنع، فليس هناك موجود موصوف بسلب النقيضين».

قالوا: «إن هذا ليس بممتنع بدليل أن الكليات موجودة وهي غير مشار إليها».

والرد عليهم: أنَّ الكلياتِ ـ أي: المعاني الكلية ـ لا توجدُ كليةً إلا في الذهن، ولا يمكن أنْ توجد في الخارج؛ إلا ممثلة في: الأجزاء، والأفراد، والأعيان.

وهؤلاء الفلاسفة إنما يعتمدون فيما يقولونه في المبدإ والمعاد على مثل هذه الخيالات والأقوال المتناقضة التي لا يخفى فسادها على غالب الجهال؛ فضلاً عن العقلاء، والعلماء.



واضطرابُ النفاة والمثبتة في الروح كثيرٌ، وسبب ذلك أن الروح ـ التي تُسمى بـ«النفس الناطقة» عند الفلاسفة ـ ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها؛ بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس.

فصار هؤلاء لا يُعرِّفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكِلا القولين خطأ.

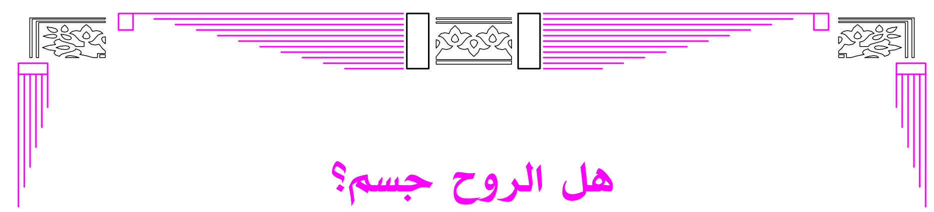
الشَّرْحُ

يبيِّن الشيخ هنا سبب كثرة اضطراب الناس في الروح من المثبتين والنفاة، ويدخل في المثبتين: أهل الكلام، وأما النفاة؛ فهم: الفلاسفة الذين يسمون الروح بـ«النفس الناطقة».

فيَذكرُ أنَّ سبب ذلك الاضطراب: (**أن الروح ليست من جنس البدن، ولا من جنس العناصر**) ـ يعني: الأصول التي تتكون منها الأشياء ـ، ولا من جنس (**المولدات**) الناشئة عن العناصر؛ (**بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس**)، ولذلك اضطرب فيها المنحرفون عن منهج الرسل.

فمنهم من لا يُعرِّفها إلا بالسلوب؛ وهم: الفلاسفة، ومنهم مَن يجعلها (**من جنس الأجسام المشاهدة**)؛ كما هو مذهب طوائف من أهل الكلام.

وكلا القولين خطأٌ؛ أي: قول من يجعل الروح من جنس الأجسام المشاهدة، وقول من لا يصفها إلا بالسلوب المستلزمة لامتناع وجودها.



هل الروح جسم؟

وإطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلى تفصيل، فإن لفظ «الجسم» للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي.

فإن أهل اللغة يقولون: «الجسم؛ هو: الجسد والبدن». وبهذا الاعتبار؛ فالروح ليست جسماً، ولهذا يقولون: «الروح، والجسم»، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

وأمَّا أهلُ الكلام؛ فمنهم من يقول: «الجسم؛ هو: الموجود»، ومنهم من يقول: «هو القائم بنفسه»، ومنهم من يقول: «هو المركب من الجواهر المنفردة»، ومنهم من يقول: «هو المركب من المادة والصورة».

وكل هؤلاء يقولون: «إنه مشارٌ إليه إشارة حسية».

ومنهم من يقول: «ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه، ويقال: إنه هنا أو هناك».

فعلى هذا؛ إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميت، كما قال النبي ﷺ: «**إن الروح إذا خرج تبعه البصر**»[1]، وأنها تقبض

---

(١) رواه مسلم (٩٢٠) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

ويعرج بها إلى السماء؛ كانت الروح جسماً بهذا الاصطلاح.

الشَّرْحُ

يذكر الشيخُ هنا مسألة: «هل الروح جسم أو ليست بجسم»؟ ويبين أن «إطلاق القول بأنها جسم أو ليست بجسم»: لا يصح؛ لأن الجسم له معنى في اللغة، كما أن له معاني اصطلاحية متعددة غير معناه اللغوي، ولهذا تعيَّن الاستفصال عن معناه المراد إثباته للروح؛ حتى يعلم مدى صحته، أو فساده.

فالجسم في اللغة؛ هو: (**الجسد والبدن**)، كما قال تعالى: (﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾)، وقال تعالى: (﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾)، وبهذا الاعتبار، وهذا المعنى لا يصح إطلاق الجسم على الروح؛ بل بينهما فرقٌ، ولهذا يقال: (**الروح، والجسم**).

وأما الجسم في اصطلاح أهل الكلام فله عدة معانٍ؛ منها:

١ ـ الموجود.

٢ ـ القائم بنفسه.

٣ ـ ما يقبل الإشارة إليه[1].

وهذه المعاني الثلاثة؛ تصدق على الروح، ويصح إطلاقها عليها.

٤ ـ المركَّب من الجواهر المنفردة، والجواهر المفردة؛ هي: «الأجزاء الصغيرة»، والجوهرُ الفرد ـ عندهم ـ؛ هو: «الجزء الذي لا يتجزأ»، وهذا القول باطل، ولا يصح إطلاقه على الروح لما يلي:

أ ـ لعدم التسليم بقضية «الجوهر الفرد»، الذي يفسرونه بأنه الجزء

(١) «درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٤٥ و١١٩، و«شرح حديث النزول» ص٢٤٣، و«مجموع الفتاوى» ٣/ ٣٠٧.

الذي لا يتجزأ؛ فإن الجسم إذا قسمته أقساماً؛ فإنه لا يزال في هذه القسمة حتى ينعدم، أو يستحيل إلى شيء آخر، فلا يبقى فيه شيء ممَّا يسمونه الجوهر الفرد[(١)].

ب ـ أنه على فرض التسليم بصحة القول في الجوهر الفرد، وتركيب الأجسام منها؛ فإنه لا يصح إطلاقه على الروحِ، وعالَمِ الغيبِ؛ مثل: الملائكةِ، والجنِ.

٥ ـ المركب مِن المادة والصورة، أو الهَيُوْلَى والصورة، والهَيُوْلَى؛ هي: «مادة الشيء، وأصله الذي يركب منه»[(٢)]، وهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الروح، فالله أعلم بحالها، وهي من عِلم الغيب، ولا يجوز التكلم به إلا بدليل.

تنبيهات:

الأول: عرَّف ابنُ القيم الروح؛ بأنها: «جسمٌ مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، والدهن في الزيتون، والنار في الفحم»[(٣)]. هذا التعريف يَرِد عليه أمورٌ؛ منها:

١ ـ قوله؛ إنها: «جسم»، هذا يَرد عليه ما تقدم من أن: إطلاق الجسم على الروح يحتاج إلى تفصيل؛ لتعدد معانيه.

٢ ـ قوله: «نوراني علوي»: هذا يصدق على روح المؤمن، أما الروح الخبيثة؛ فهي مظلمة سافلة.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» ٢/ ٢٥٠، و«مجموع الفتاوى» ١٦/ ٢٧٠ و١٧/ ٢٤٦، و«منهاج السُّنَّة» ١/ ٢١٢ و٢/ ١٣٩ و٢١٠، و«شرح الأصبهانية» ص٣٠٦.

(٢) «التوقيف على مهمات التعاريف» ص٧٤٥، و«الكليات» ص٩٥١، و«تاج العروس» ٣١/ ١٧٤.

(٣) «الرُّوح» ص٢٧٦.

٣ ـ **قوله:** «خفيف»، هذا من التكلم في الغيب.

الثاني: لقائل أن يقول: لماذا الخوض في معاني الروح، وأقوالِ أهل البدع فيها، والله تعالى يقول: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]؟

والجواب عن هذا من وجهين:

الأول: أن الروح في الآية اختلف في المراد بها على أقوال[(١)]:

فقيل المراد بها: «جبريل». وقيل: «ملك آخر عظيم». وقيل؛ بل المراد بها: «الوحي». وقيل المراد بها: «الروح التي تقوم عليها الحياة؛ وهي: الروح التي فينا». فالآية محتملة، و«**إذا وقع الاحتمال؛ بطل الاستدلال**»[(٢)].

وإذا كان الراجح في معنى الروح في الآية أنها التي بها الحياة؛ فليس في الآية نهي عن إجابة من سأل عنها، ومعنى قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ أي: من جملة ما أمر الله به؛ أي: الأمر الكوني، وكلُّ مخلوق؛ فهو كائن بأمر الله الكوني.

الثاني: أن للكلام في الروح فائدتين:

إحداهما: معرفةُ الحق من الباطل في هذه المسألة، والرد على الأقوال الفاسدة فيها.

الثانية: معرفة ما جاء في النصوص عن الروح من صفات، فنعلم أن الروح محدثةٌ، وليست قديمة؛ لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ﴾ [الزمر: ٦٢] فكلُّ ما سوى الله مخلوق.

---

(١) «تفسير البغوي» ٥/ ١٢٥، و«زاد المسير» ٥/ ٨٢، و«الجامع لأحكام القرآن» ١/ ١٦٦.

(٢) الاحتمال؛ إما أن يكون: راجحاً، أو مساوياً، أو مرجوحاً، فالذي يبطل به الاستدلال؛ هو: الاحتمال المساوي فقط، فالراجح يصار إليه، والمرجوح يُطرح. انظر: «الفروق» ٢/ ١٥٩، و«الموافقات» ٤/ ٣٢٥.

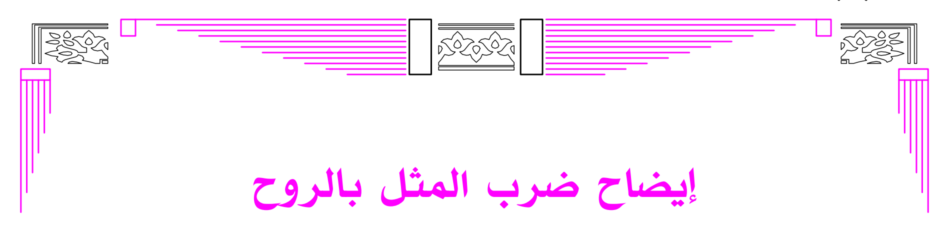
وإذا قيل: «هل الروح تموت»؟

فيقال: «إن أريد بالموت: مفارقة البدن؛ فنعم بهذا الاعتبار، وإن أريد بالموت: عدمها من هذا الوجود، وذهاب حياتها بعد فراقها البدن؛ فالروح لا تموت بهذا المعنى».

ونجد في النصوص: أن الروح تُقبض وتُرسل؛ كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ﴾ [الزمر: ٤٢].

كما نجد في النصوص: أن الروح تَهبط وتَصعد، وتُنَعَّم وتعذب، وغير ذلك من الصفات الواردة في النصوص الشرعية للروح.





إيضاح ضرب المثل بالروح

والمقصود: أنَّ الروحَ إذا كانت موجودة، حية، عالِمة، قادرة، سميعة، بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفاتِ، والعقولُ قاصرةٌ عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيراً، والشيءُ إنما تدرك حقيقته؛ إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره.

فإذا كانتِ الروحُ متصفةً بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات؛ فالخالق أَولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته.

وأهلُ العقولِ؛ هم أعجزُ عن أنْ يَحُدُّوه أو يكيفوه منهم عن أنْ يحدوا الروح أو يكيفوها.

فإذا كان مَن نفى صفات الروح؛ جاحداً معطلاً لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات؛ جاهلاً ممثلاً لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات؛ فالخالق ﷻ أَولى أن يكون مَن نفى صفاته جاحداً معطلاً، ومَن قاسه بخلقه جاهلاً به ممثِّلاً، وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات.

الشَّرْحُ

بعد أن عرضَ الشيخُ أقوالَ الناس في الروح واضطرابهم فيها، وذكر سبب اضطرابهم، وحُكْمَ إطلاق اسم «الجسم» على الروح نفياً أو إثباتاً، بعد هذا الاستطراد الذي لا بد منه: يَصل إلى المقصود الذي به

إيضاح وجه الاستشهاد بالمثل الثاني؛ الذي هو: الروح.

وبيان ذلك: أن الروح الموصوفة بأنها موجودة، وحية، وعالمة، وقادرة، وسميعة، وبصيرة، وتصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، إذا كانتِ العقولُ قاصرةً وعاجزة عن تكييفها وتحديدها، والسبب في ذلك: عدم مشاهدتها، أو مشاهدة نظير لها، والشيء إنما تدرك حقيقته؛ إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره.

وإذا كانت تلك الروح الموصوفة بتلك الصفات مباينة لما هو مشاهد من الأجسام المخلوقة، وليست مماثلة لها، والعقولُ عاجزة عن تكييفها وإدراك حقيقتها؛ فالخالق ﷻ أَولى بمباينته لمخلوقاته ـ مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته ـ؛ من مباينة الروح لما سواها من المخلوقات.

(**وأهلُ العقول أعجزُ عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها**)، وهذا من باب قياس الأولى.

وهذا المثل يمكن أن يُردَّ به على أهل التكييف، وأهل التعطيل؛ فيرد به على أهل التكييف القائلين بتماثل صفات الخالق والمخلوق؛ لتوافقها في الاسم.

ويُرد به على أهل التعطيل النافين لصفات الله تعالى بحجة أن إثبات صفات الله تعالى الموافقة في الاسم لصفات خلقه؛ يلزم منه التمثيل.

فيردُّ على الجميع بأن هذه الروح الموصوفة بما توصف به الأجسام المشاهدة من الوجود، والقبض، والإرسال، والصعود، والنعيم، والعذاب وغير ذلك، هذه الروح موصوفة بهذه الصفات حقيقة، وهي مباينة لما سواها من المخلوقات، ولا يلزم من وصفها بما توصف به الأجسام المشاهدة؛ أن تكون مماثلة لها.

وإذا كانت هذه المباينة حاصلة بين المخلوق الموصوف

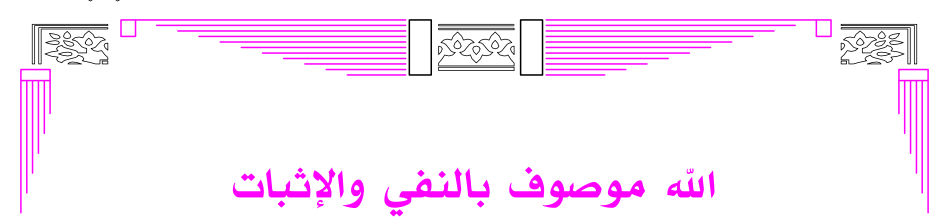
والمخلوق؛ فالخالقُ أعظمُ مباينة لخلقه بما يستحقه من الصفات من مباينة المخلوق للمخلوق.

وإذا كانتِ العقولُ عاجزةً عن إدراك حقيقة هذه الروح وتكييفها؛ فهي أعجز عن دَرْكِ حقيقة الباري تعالى، وتكييفه.

(**وإذا كان مَن نفى صفاتِ الروحِ جاحداً معطلاً لها**)، وهم: الفلاسفة، (**ومَن مثَّلها بما يشاهده مِنَ المخلوقات جاهلاً ممثِلاً لها بغير شكلها**)؛ وهم: أهل الكلام، (**وهي مع ذلك: ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات**)؛ فلا يُغيِّر غلط الغالطين فيها من الحقيقة شيئاً.

(**فالخالقُ ﷻ؛ أَوْلَى أن يكون مَن نفى صفاتِه جاحداً معطلاً، ومَن قاسه بخلقه جاهلاً به ممثِلاً، وهو سبحانه ثابتٌ بحقيقة الإثبات، مستحقٌ لما له من الأسماء والصفات**)، فلا يُغيِّر مذهب أهل التعطيل، ولا مذهب أهل التمثيل ممَّا يجب لله تعالى من الإثبات والتنزيه شيئاً.





الله موصوف بالنفي والإثبات

فَصْلٌ

وأمَّا الخاتمةُ الجامعةُ؛ ففيها قواعد نافعة:

القاعدة الأولى

أنَّ اللهَ سبحانه موصوف بالإثبات والنفي. فالإثبات؛ كإخباره أنه: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، و: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١]، وأنه: ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١]، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

الشَّرْح

تقدم ذِكر الأصلينِ والمثلينِ، وهذه هي الخاتمة الجامعة، التي وعد بها الشيخ، وهي تشتمل على سبع قواعد، وهذه القواعد أطول ممَّا سبق.

وهذه القاعدة: شرعية، وعقلية.

فهي شرعية لدلالة النصوص عليها، كما في سورة الإخلاص، ففيها إثبات، ونفي؛ فالإثبات في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ والنفي في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فهذا نفي، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] إثبات.

فتجد في النص الواحد والآية الواحدة: نفياً وإثباتاً، وكما في آية الكرسي ففيها إثبات، ونفي.

وقوله تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢] نفي، وهكذا.

فمنهج الرسل في صفات الله تعالى مشتمل على النفي، والإثبات؛ النفي المجمل لصفات النقص والعيب، والإثبات المفصل لصفات الكمال(١).

وهذه القاعدةُ عقلية؛ لأن المدح والكمال؛ إنما يكون بإثبات المحامد ونفي النقائص، وفي هذا رد على المعطلة، الذين لا يصفون الله إلا بالسلوب، دون إثباتٍ لصفات الكمال.

كما أن في هذا رداً على اليهود، وعلى الذين يصفون الله بصفات النقص، وفيها رد على الممثلة الذين يصفون الله بمثل صفات خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقول المؤلف: (**إن الله سبحانه موصوف بالإثبات**) أي: إثبات صفات الكمال.

وقوله: (**والنفي**) أي: نفي النقائص والعيوب.



(١) انظر: ص٩١.

وينبغي أنْ يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأنَّ النفيَ المحضَ عدمٌ محضٌ، والعدمُ المحضُ ليس بشيء، وما ليس بشيء؛ هو كما قيل: ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً. ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع؛ لا يوصف بمدح ولا كمال.

الشَّرْحُ

النفي لا يكون مدحاً؛ إلا إذا تضمن إثباتَ كمالٍ.

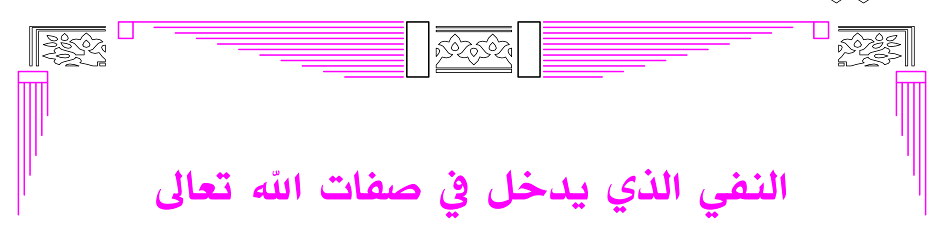
فالنفيُ نوعانِ: نفيٌ محضٌ، ونفيٌ غيرُ محضٍ.

فالنفيُ المحض ليس بمدح؛ لأنه عدمٌ محض، والعدمُ المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء؛ فليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً.

وأما النفيُ غير المحض؛ فهو المتضمن لإثبات الكمال.

ووجه ضلال المعطلة، الذين يصفون الله بالنفي المحض أو بالسلوب: أنهم اقتصروا على وصف الله تعالى بصفات السلب فقط، ولم يثبتوا له صفات الكمال، ومعلوم أن السلب المحض ليس بشيء؛ (**ولهذا يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال**).





النفي الذي يدخل في صفات الله تعالى

فلهذا كان عامةُ ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح؛ كقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فنفي السِّنَة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ أي: لا يَكْرِثُهُ ولا يُثْقِلُه، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر؛ إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكلِّ ذرة في السمٰوات والأرض.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ٣٨﴾ [ق] فإنَّ نفيَ مسِّ اللغوبِ ـ الذي هو: التعب والإعياء ـ؛ دلَّ على كمال القدرة، ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه مِنَ النصب والكلال ما يلحقه.

الشَّرح

يجبُ أنْ يُعلم أنَّ كلَّ ما وصف الله به نفسه من النفي؛ متضمنٌ لإثبات كمال ضده، وليس في شيء ممَّا وصف الله به نفسه نفي محض.

ومِن ذلك قوله تعالى في آية الكرسي: (﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾) فنفى ﷻ عن نفسه: السِّنَةَ والنَّومَ، والسِّنَةُ: بداية النَّومِ، والنَّومُ معروف، وهو أخو الموت؛ لكنه دونه.

ونفي السِّنَةِ والنوم؛ يتضمن كمال الحياة والقيومية، فحياته لا يعتريها نقص، وقيوميته كذلك.

فالله تعالى نزه نفسه عن السِّنة،، والنوم، والموت، كما قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وفي ذلك تأكيد لكمال حياته.

والله تعالى قائم بنفسه، وعلى كل نفس بما كسبت، فلا قيام للوجود إلا به، وهو لا يغفل، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا فَوۡقَكُمۡ سَبۡعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلۡخَلۡقِ غَٰفِلِينَ ١٧﴾ [المؤمنون].

وهو سبحانه (**﴿لَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُما﴾؛ أي: لا يَكْرِثُهُ**) حفظ العالم العلوي والعالم السفلي، فلا يلحقه بسببه مشقة ولا ثقل.

وهذا يدل على كمال قوته، وأنها لا يعتريها ضعف ولا مشقة، كما يعتري قوة المخلوق.

وكذلك النفي في **قوله تعالى:** (﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾) يتضمن كمال علمه بكل شيء.

وقوله تعالى: (﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ﴾) هذه الآية نزلت لما قال اليهود: «إن الله خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام، واستراح بعد ذلك»[1]؛ أي: أنه لحقه التعب والإعياء؛ فاستراح، فرد الله تعالى عليهم ذلك بقوله: (﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ﴾).

(١) تقدم تخريجه في ص٨٠.

وكلمة: (﴿لُغُوبٌ﴾) نكرةٌ واقعة في سياق النفي المتصل بـ«مِن» ممَّا يؤكد أنه سبحانه لم يلحقه أي لغوب.

واللغوبُ نقصٌ في الجهد، ونفي اللغوب عن الله مطلقاً؛ يدل على كمال قدرته، ونهاية قوته، وكيف يلحقه لغوبٌ، وهو الذي إذا أراد شيئاً؛ فإنما يقول له: «كن» فيكون، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل]، ولو شاء الله تعالى لخلق السمٰوات والأرض وما بينهما في لحظة، ولكن له حِكمة في ذلك[1]، خلقها في ستة أيام: قيل: «إنها كأيامنا»، وقيل: «إنها أيام طويلة؛ أي: كل يوم ألف سنة»[2].

---

(١) انظر: «زاد المسير» ٣/ ٢١٢.

(٢) القولان مذكوران في «تفسير البغوي» ٣/ ٢٣٥، و«الجامع لأحكام القرآن» ٩/ ٢٣٨، و«تفسير ابن كثير» ٣/ ٤٢٦، ولم يُنسب القول بأنها كـ «أيام الدنيا» لمعين.
وقال الطبري في «تاريخه» ١/ ٤٢: «فإن قال قائل: وما دليلك على أن الأيام الستة التي خلق الله فيهن خلقه كان قدر كل يوم منهن قدر ألف عام من أعوام الدنيا، دون أن يكون ذلك كأيام أهل الدنيا التي يتعارفونها بينهم، وإنما قال الله ﷻ في كتابه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩]، فلم يعلمنا أن ذلك كما ذكرتَ؛ بل أخبرنا أنه خلق ذلك في ستة أيام، والأيام المعروفة عند المخاطبين بهذه المخاطبة؛ هي: أيامهم التي أول اليوم منها طلوع الفجر إلى غروب الشمس، ومِن قولك: «**إن خطاب الله عباده بما خاطبهم به في تنزيله إنما هو موجه إلى الأشهر والأغلب عليه من معانيه**، وقد وجهت خبر الله في كتابه عن خلقه السمٰوات والأرض وما بينهما في ستة أيام إلى غير المعروف من معاني الأيام»، وأَمْرُ الله ﷻ إذا أراد شيئاً أن يُكَوِّنه أنفذ وأمضى من أن يوصف بأنه خلق السمٰوات والأرض وما بينهما في ستة أيام مقدارهن ستة آلاف عام من أعوام الدنيا، وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: «كن»؛ فيكون، وذلك كما قال ربنا تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴿٥٠﴾﴾ [القمر]؟
قيل له: قد قلنا فيما تقدم من كتابنا هذا: «إنا إنما نعتمد في معظم ما نرسمه في كتابنا هذا على الآثار والأخبار عن نبينا، وعن السلف الصالحين قبلنا، دون الاستخراج بالعقول والفكر إذ أكثره خبر عمَّا مضى من الأمور، وعمَّا هو كائن من الأحداث، وذلك غير مدرك علمه بالاستنباط والاستخراج بالعقول».
فإن قال: «فهل من حجة على صحة ذلك من جهة الخبر»؟ قيل: «ذلك ما لا نعلم قائلاً من أئمة الدين قال خلافه». =

وهما قولان للمفسرين، والأقرب لظاهر القرآن أنها كأيامنا: الأحد، والاثنين، والثلاثاء، والأربعاء، والخميس، والجمعة.

فنفيُ اللغوب متضمن لإثبات كمال القدرة ونهاية القوة، بخلاف قدرة المخلوق؛ فإنها محدودة، ويعتريها ضعف، وإعياء، ومَلَل، وحاجة إلى الراحة، وهكذا في جميع أنواع النفي عن الله تعالى، فهو متضمن لإثبات كمال الضد، وانظر ـ مثلاً ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] فنفي الظلم عن الله تعالى؛ يدل على كمال العدل، ولو لم يتضمن ذلك لم يكن مدحاً.

وقد قال الشاعر(١) يذم قَبيلةً:

قُبَيِّلَةٌ لا يغدرون بذمةٍ ... ولا يظلمون الناسَ حبةَ خردلِ

فتَرْكُهم للظلم مِن ضعفهم وعجزهم، وليس لعدلهم.

والله ﷻ نزَّه نفسه عن الظلم، وهو قادر عليه، لكنه لا يفعله لكمال عدله، وليس لعجزه، ولا لكونه ممتنعاً لذاته.

= فإن قال: «فهل من رواية عن أحد منهم بذلك»؟ قيل: «عِلْمُ ذلك عند أهل العلم من السلف كان أشهر من أن يحتاج فيه إلى رواية منسوبة إلى شخص منهم بعينه، وقد روي ذلك عن جماعة منهم مُسَمَّين بأعيانهم».
فإن قال: «فاذكرهم لنا». قيل: «حدثنا...»، ثم ساق آثاراً عن ابن عباس، والضحاك، وكعب، ومجاهد، ثم قال: «فهذا هذا. وبعد فلا وجه لقول قائل: «وكيف يوصف الله تعالى ذكره بأنه خلق السمٰوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، قدر مدتها من أيام الدنيا ستة آلاف سنة، وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: «كن» فيكون»؟
لأنه لا شيء يتوهمه مُتوهم في قول قائل ذلك؛ إلا وهو موجود في قول قائل: «خلق ذلك كله في ستة أيام مدتها ستة أيام من أيام الدنيا؛ لأن أمره ﷻ إذا أراد شيئاً أن يقول له: «كن» فيكون».
ونحوه في «زاد المسير» ٣/ ٢١١.

(١) هو: قيس بن عمرو بن مالك النجاشي، الحارثي، شاعر، هجَّاءٌ، مخضرم، قال ابن قتيبة: «كان فاسقاً رقيق الإسلام». وهذا البيت مع أبيات في هجاء بني العجلان رهط الشاعر تميم بن أُبي بن مقبل.
انظر: «مجالس ثعلب» ٢/ ٣٦٣، و«الشعر والشعراء» ١/ ٣٢٩، و«تاريخ دمشق» ٤٩/ ٤٧٣، و«الإصابة في تمييز الصحابة» ٦/ ٣٨٧.

وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما نفى الإدراكَ؛ الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينفِ مجرد الرؤية؛ لأنَّ المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يُرى؛ مدحٌ، إذ لو كان كذلك؛ لكان المعدوم ممدوحاً!.

وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علماً؛ فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية.

فكان في نفي الإدراك مِن إثبات عظمته ما يكون مدحاً وصفةَ كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليلٌ على إثباتِ الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.



دلت الآية على نفي إدراك الأبصار لله تعالى.

وقد اختلف المفسرون في الآية على قولين(١):

القول الأول: أن نفي الإدراك؛ يعني: نفي الرؤية بالأبصار.

وهذا يحمل على أحد أمرين(٢):

١ ـ نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا.

٢ ـ نفي رؤية الكفار لله تعالى بأبصارهم في الآخرة.

---

(١) «تفسير الطبري» ٩/ ٤٥٩، و«تفسير البغوي» ٣/ ١٧٤، و«زاد المسير» ٣/ ٩٨.

(٢) «تفسير الطبري» ٩/ ٤٦٤، ٤٦٥.

وعلى هذا لا متعلَّق للمعتزلة بهذا التفسير، ولا يصح تفسيرهم للآية بأنها نفيٌ لرؤية الله تعالى بالأبصار مطلقاً.

القول الثاني: ـ وهو قول أكثر أهل العلم، وهو الصحيح ـ أن الإدراك في اللغة العربية أخص من مطلق الرؤية، فقد تقول: رأيت، ولكن لا تقول: أدركت؛ لأن الإدراك يتضمن الإحاطةَ، فاللهُ تعالى يُرى ولكنه لا يدرَك؛ أي: لا يحاط به لكمال عظمته، كما أنه يُعلم ولا يحاط به علماً، وهذا هو المدح.

أما القول بأنه لا يرى مطلقاً؛ فلا مدح فيه؛ لأن المعدوم لا يرى كذلك.

وبهذا يُعلم أنَّ الآيةَ أدلُّ على إثبات الرؤية منها على نفيها، لكنها رؤية من غير إحاطة، فكانت الآية حجة على نفاة الرؤية مع غيرها من النصوص[١].



(١) انظر بحثاً موسعاً في دلالة هذه الآية على الرؤية، والرد على المخالفين في: «منهاج السُّنَّة» ٢/ ٣١٧، و«بيان تلبيس الجهمية» ٤/ ٤٢٠، وعنهما في: «حادي الأرواح» ٢/ ٦١٨.

وإذا تأملتَ ذلك: وجدتَ كلَّ نفي لا يستلزم ثبوتاً؛ هو ممَّا لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً؛ بل ولا موجوداً.

وكذلك مَن شاركهم في بعض ذلك؛ كالذين قالوا: «إنه لا يتكلم، أو لا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستوِ على العرش»، ويقولون: «ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له»؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي صفة مستلزمة صفة ثبوت، ولهذا قال محمودُ بن سُبُكْتِكِيْن لمن ادعى ذلك في الخالق: «ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته، وبين المعدوم؟».


الشَّرح

الذين لا يصفون الله تعالى إلا بالسُّلوب؛ أي: بالصفات السلبية؛ وهم: الفلاسفة والباطنية؛ لم يثبتوا إلهاً محموداً؛ أي: يستحق الحمد والثناء؛ لأن السلوب المحضة لا مدح فيها؛ لأنه ليس في السلب المجرد إثباتُ شيءٍ من صفات الكمال؛ بل لم يثبتوا موجوداً؛ لأن سلب جميع الصفات: يستلزم نفي الذات.

وهذا الكلام ينطبق على المعتزلة؛ لأنهم هم الذين يقولون: «إن الله تعالى لا يُرى، ولا يتكلم»... إلخ، ومثل ذلك: يوصف به الجماد، أو الناقص.

وقد استشهد الشيخ بقول الملك العادل محمود بن سُبُكْتِكِيْن[1]

(١) أبو القاسم، يمين الدولة، فاتح الهند، ولد سنة ٣٦١ هـ، قال ابن خلكان: «مناقبه كثيرة وسيرته من أحسن السير»، وقال ابن تيمية: «كان من خيار الملوك وأعدلهم، =

للمعطل: (**ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته، وبين المعدوم؟**)[(١)]، وهذا إلزام مفحم لكل من ادعى في الخالق أنه: «لا يُرى، ولا يتكلم، وليس فوق العرش»؛ لأن السَّلبَ المحضَ وصفٌ للمعدوم، وليس فيه إثبات لموجود.



= وكان من أشد الناس قياماً على أهل البدع.. ونصر أهل السُّنَّة نصراً معروفاً عنه». مات بـ«غزنة» سنة ٤٢١هـ.

«وفيان الأعيان» ٥/ ١٧٥، و«منهاج السُّنَّة» ٣/ ٤٢٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٤٨٣.

(١) في «درء تعارض العقل والنقل» ٦/ ٢٥٣، و«بيان تلبيس الجهمية» ٤/ ٢٧٥: أن المناظرة كانت في «العلو» بينَ ابنِ فُوْرَك الأشعري، ومحمد بن الهَيْصَم الكرامي، بحضرة السلطان محمود، فقال السلطان هذه الكلمة لابن فورك.



ما يلزم المعطلة الذين لا يصفون الله إلا بالسلوب من التنقص لله ﷻ

وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل؛ ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال؛ بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفاتُ منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد والناقص.

فمن قال: «لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم»، فهو بمنزلة من قال: «لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدَث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له».

الشَّرْح

الصفاتُ السلبية منها ما لا يُوصف به إلا الجماد والناقص، والناقصُ؛ كالإنسانِ العاجز، كنفي الكلام، والسمع، والبصر.

ومنها ما لا يوصف به إلا المعدوم؛ مثل قولهم: «لا داخل العالم ولا خارجه»، وهذا القول ينطبق على المعتزلة، والأشاعرة.

ويقصد الشيخ بذلك الموازنة بينهم وبين الباطنية، فمن قال من المعتزلة والأشاعرة: «إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه»؛ بمنزلة من قال: «إنه ليس بقديم ولا محدَث، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره»، وهم: الباطنية.



ومَن قال: «إنه ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير، ولا متكلم»؛ لزمه أن يكون ميتاً، أصمَّ، أعمى، أبكمَ.



الشَّرْح

هذا القائل إما أن يريد نفي الأسماء والصفات، أو نفي المعاني.

وهذا الكلام يصدق على الفلاسفة والجهمية الذين لا يصفون الله بالصفات الثبوتية، ولا يصدق على الباطنية؛ لأنهم ينفون النقيضين.

فمن قال: «إن الله تعالى ليس بحي ولا سميع ولا بصير»؛ لزمه أن يقول: «إن الله تعالى ميتٌ، وأصمٌّ، وأعمى»، وهذا وصف بالنقائص؛ فيكون باطلاً، وفي هذا رد على أصل منهجهم.

أما ما سبق من أن نفي الصفات يستلزم التشبيه بالمعدوم؛ فهو رد على شبهتهم في زعمهم أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه.

۞ ۞ ۞

اعتذار المعطلة عن إلزامهم وصف الله بالعمى..، والجواب عنه بأربعة أوجه

فإن قال: «العمى عَدَمُ البصرِ عمَّا من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر؛ كالحائط، لا يقال له: أعمى ولا بصير».



هذا اعتذار من الجهمية نفاة الأسماء والصفات لما قيل لهم: «إن نفيكم صفات الكمال عن الله تعالى؛ يلزم منه اتصافه بضدها من صفات النقص».

قالوا: «إن هذا يلزم لو كان النفي عمَّا من شأنه أن يقبل الاتصاف بهذه الصفات وضدها؛ كالبصر والعمى، والسمع والصمم؛ بالنسبة للإنسان، أما إذا نُفيت عمَّا لا يقبل الاتصاف بها؛ فلا يلزم من نفيها اتصافه بضدها أو نقيضها؛ لأنه لا يلزم من نفي ذلك؛ اتصافه بالصمم والعمى، كما لا يلزم من نفي الحياة عنه اتصافه بالموت».

فتضمن قولهم ذلك: أن الله تعالى لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، فلا يلزم من نفيها عنه؛ اتصافه بضدها من النقائص؛ لأنه ـ بزعمهم ـ غير قابل لذلك كله.

والشيخ هنا يرد على الجهمية نفاة الأسماء والصفات.

ويجيب عن اعتذار الجهمية هنا بأربعة أجوبة.

الجواب الأول، والثاني بـ: المنع، والمعارضة.

والجواب الثالث، والرابع: على فرض التسليم.

قيل له: «هذا اصطلاحٌ اصطلحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة، والسمع، والبصر، والكلام؛ يمكن وصفه بالموت، والعمى، والخرس، والعُجْمة».

وأيضاً: «فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإنَّ الله قادرٌ على جعل الجماد حياً؛ كما جعل عصا موسى حية، ابتلعت الحبال والعصي».



هذان جوابان من الأجوبة الأربعة، وهما مبنيان على المنع.

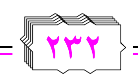
فالجواب الأول: يقال: إن القول بأن ما لا يقبل الاتصاف بالحياة ـ مثلاً ـ لا يوصف بالموت كالجدار؛ إن هذا اصطلاح اصطلحتموه.

والاصطلاحاتُ اللفظية؛ لا تنفي الحقائق العقلية؛ فليس في المعقول أنَّ ما لا يوصف بالحياة، والسمع، والبصر؛ يمتنع وصفه بالموت، والصمم، والعمى.

الجواب الثاني:

أن يقال لهم: لا نسلم بأن شيئاً من الموجودات لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات؛ بل كل موجود يقبلُ الاتصاف بهذه الصفات ونقائضها، فالجدار لا نقول: «إنه لا يقبل الاتصاف بالحياة والسمع والبصر»؛ لأن كلمة «لا يقبل» تعني: المستحيل ـ أي الممتنع لذاته ـ «واللهُ تعالى قادر على أن يجعل الجماد حياً».

وقدرةُ الرب نافذة وشاملة، (**كما جعل عصا موسى**) ـ وهي جماد ـ: (**حية ابتلعت الحبال والعصي**)؛ كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [الأعراف]؛ فصارت



ثعباناً بمجرد إلقائها، كما قال تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾﴾ [الأعراف]، وكذلك الطين الجماد الذي يعمله عيسى عليه السلام يكون طيراً حياً بإذن الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠].



وأيضاً: «فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظمُ نقصاً ممَّن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام ولا الخرس؛ أعظم نقصاً من الحي الأعمى الأخرس».

فإذا قيل: «إن الباري ﷻ لا يمكن اتصافه بذلك»، كان في ذلك من وصفه بالنقص؛ أعظم مما إذا وصف بالخرس، والعمى، والصمم، ونحو ذلك، مع أنه إذا جُعل غير قابل لهما؛ كان تشبيهاً له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما، وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف يُنكِر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي؟!



الشَّرْح

بعد أن ذكر الشيخ جوابين بالمنع: ذكر الجوابينِ الآخرَينِ المبنيين على فرض التسليم، وهما: الثالث والرابع.

فالجواب الثالث: أن يقال: «ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات؛ أعظمُ نقصاً من القابل لها مع اتصافه بنقائضها»؛ فالجدار الذي لا يقبل الاتصاف بشيء من هذه الصفات ـ على حد زعمهم ـ؛ أعظم نقصاً من القابل لها مع اتصافه بنقائضها؛ كالإنسان: الأعمى، والأخرس، والأصم.

فالجدارُ أعظمُ نقصاً من هذا الإنسان الناقص؛ لأن الجدار ـ على زعمهم ـ لا يقبل الاتصاف بالكمال، فالاتصاف بصفات الكمال من الأمور المستحيلة بالنسبة للجدار، لكن الإنسان، الأصم، الأعمى، الأخرس؛ يقبل الاتصاف بصفات الكمال، وما يَقبل الكمالَ أكملُ ممَّا لا يقبل.

ثم على قولهم: «إن الله تعالى لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال»؛ فيه تشبيه لله تعالى بالجمادات ـ على زعمهم بأن الجماد لا يقبل الاتصاف بمثل: الكلام، والسمع، والبصر ـ.

فكيف يُنْكِر مَن قال هذا على غيره ـ ممَّن يثبت لله صفات الكمال ـ زاعماً أنها تشبيه بالحي؟!

فالتشبيهُ بالأحياء ـ لو فرض ـ؛ خيرٌ من التشبيه بالجمادات.



وأيضاً؛ فنفسُ نفي هذه الصفات نقصٌ، كما أن إثباتها كمالٌ، فالحياةُ من حيث هي، هي ـ مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها ـ صفةُ كمال.

وكذلك العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والفعل، ونحو ذلك.

وما كان صفة كمال؛ فهو ﷻ؛ أحق بأن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به؛ لكان المخلوقُ أكملَ منه.

الشَّرْح

الجواب الرابع: على فرض أن العمى عدمُ البصر عمَّا مِن شأنه أن يقبل البصر، وأن عدم الحياة في الجدار لا يسمى موتاً؛ فإن نفي صفات الكمال نقصٌ، كما أن إثباتها كمال.

فنفي الحياة نقص؛ وإن لم يسمَّ في حق الجدار موتاً، ونفي السمع في حق الجدار نقص؛ وإن لم يسمَّ صمماً.

فالحياة من حيث هي، هي صفة كمال، بغض النظر عن الموصوف بها، سواء كان الرب أو الإنسان، وكذا باقي صفات الكمال.

ونفيها نقص؛ لأن مجرد نفي الكمال نقص.

فإذا كانت الصفة من حيث هي، هي صفة كمال والمخلوق متصف بها، والخالق غير متصف بها؛ لزم من ذلك أن يكون المخلوقُ أكملَ من الخالق، وهذا ظاهرُ الفساد؛ لأن المخلوق لا يكون أفضل من الخالق[(١)].

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٦/ ٨٨، و«الصفدية» ص١٢٠، و«درء تعارض العقل والنقل» ٢/ ٢٢٢ و٣/ ٣٦٧ و٤/ ٣٧ و١٥٩ و٥/ ٢٧٣ و٦/ ١٣٥.

موازنة بين مَن يصفه تعالى بسلب النقيضين ومن يصفه بالنفي فقط

واعلم أن الجهمية المحضة ـ كالقرامطة ومَن ضاهاهم ـ؛ ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين، حتى يقولوا: «ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي».

ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنعٌ في بدائه العقول؛ كالجمع بين النقيضين.

وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: «ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير».

وهؤلاء أعظمُ كفراً من أولئك من وجه، وأولئك أعظمُ كفراً من هؤلاء من وجه.

فإذا قيل لهؤلاء: «هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت، والصمم، والبكم».

قالوا: «إنما يلزم ذلك لو كان قابلاً لذلك».

وهذا الاعتذار يزيد قولهم فساداً.



يوازن الشيخ هنا بين نوعين من النفاة.

فالطائفة الأولى: الجهمية المحضة ـ وهم غلاة الغلاة ـ الذين ليس عندهم شائبة إثبات، وهم الذين يصفون الله تعالى بسلب النقيضين،

فيقولون: (**ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي**)، فيصفون الله بالنفي، ونفي النفي.

وقولهم: (**ليس بموجود ولا ليس بموجود**)؛ يساوي قولهم: «لا موجود ولا معدوم»؛ لأن جملة ليس بموجود، بمعنى: معدوم، ووصفهم لله تعالى بذلك ممتنعٌ في بداهة العقول، كالجمع بين النقيضين، وسلب النقيضين، وهؤلاء هم: الباطنية.

والطائفةُ الثانية: الذين يصفون الله تعالى بالنفي فقط، **فيقولون:** (**ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير**)، وضلالُ هؤلاء يظهر من وجهين:

أحدهما: أن سلب صفات الكمال عن الله تعالى؛ يلزم منه اتصافه بضدها من النقائص.

الثاني: زعمهم في الرد على هذا الإلزام أن الله تعالى غيرُ قابل للاتصاف بهذه الصفات، ولا ضدها.

وقول الشيخ: (**وهؤلاء أعظم كفراً من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفراً من هؤلاء من وجه**) يريد بإشارة القريب: الذين يصفون الله بالنفي فقط، وهم: الجهمية.

وبإشارة البعيد: الباطنية، الذين يصفون الله بسلب النقيضين، وأنَّ كلاً من الطائفتين أكفر من الأخرى من وجه؛ فالجهمية أكفر من الباطنية من جهة أنهم لم يصرحوا بنفي النقائص، والباطنية أكفر من الجهمية من جهة أنهم وصفوه بسلب النقيضين، وهو ممتنع.

وقول الشيخ: (**وهذا الاعتذار يزيد قولهم فساداً**) تفصيله ما تقدم في الجواب الثالث والرابع.



وكذلك من ضاهى هؤلاء؛ وهم الذين يقولون: «ليس بداخل العالم ولا خارجه»؛ إذا قيل لهم: «هذا ممتنع في ضرورة العقل»، كما إذا قيل: «ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه، ولا قائم بغيره».

قالوا: «هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك، والقبول إنما يكون مِنَ المتحيز، فإذا انتفى التحيز؛ انتفى قبول هذين النقيضين».



يقصد الشيخ أن بعض مَن نفى العلو مِن الأشاعرة قد ضاهى بحجته الجهمية، وذلك بالاحتجاج على عدم امتناع ما ذهبوا إليه بقولهم: «إنه لا داخل العالم ولا خارجه» بعدم القبول.

فإذا قيل لهم: قولكم: «لا داخل العالم ولا خارجه» ممتنع.

قالوا: «إن هذا ليس بممتنع؛ لأنه تعالى ليس بقابل؛ فإن نفي هذين النقيضين إنما يمتنع في القابل لهما، والقبول إنما يكون من المتحيز، والله تعالى ليس بمتحيز؛ فلا يكون قابلاً لهما، فلا يمتنع نفيهما عنه».

ويحتمل أن الشيخ يريد بـ(**هؤلاء**) طائفة الباطنية، وأن الذين قالوا: «إنه لا داخل العالم، ولا خارجه» قد ضاهوهم بسلب النقيضين.

والأول أقرب.



فيقال لهم: عِلْمُ الخلقِ بامتناع الخلو من هذين النقيضين؛ هو: علم مطلق، لا يستثنى منه موجود.

والتحيزُ المذكور؛ إن أريد به كونُ الأحياز الموجودة تحيطُ به؛ فهذا هو الداخل في العالم، وإن أريد به أنه منحازٌ عن المخلوقات ـ أي: مباينٌ لها، متميزٌ عنها ـ؛ فهذا هو الخروج.

فالمتحيز يراد به تارة: ما هو داخل العالم، وتارة: ما هو خارج العالم، فإذا قيل: «ليس بمتحيز»، كان معناه: ليس بداخل العالم ولا خارجه.

فهم غيَّروا العبارة؛ ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي عُلِم فساده بضرورة العقل.

كما فعل أولئك في قولهم: «ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل».

الشَّرْح

رد الشيخ على اعتذارهم السابق بوصف الله تعالى بسلب النقيضين بأنه غير قابل؛ فلا يكون ممتنعاً؛ بجوابين:

الأول: أن من المعلوم عند العقلاء، عِلماً عاماً لا يستثنى منه شيء: امتناعُ الخلو عن النقيضين، ومن ذلك: كون الموجود لا داخل العالم ولا خارجه، فتقسيمهم الموجودات إلى نوعين: موجودٍ غيرِ متحيز لا يتمنع خلوه عن هذين النقيضين، وموجودٍ متحيزٍ يمتنع خلوه عن هذين النقيضين؛ تقسيم باطل.

الثاني: أن المتحيز؛ إما أن يراد به ما تحيط به الأحياز، والأمكنة، والظروف الوجودية، وهذا هو الداخل في العالم.

وإما أن يراد به المنحاز عن العالم، وهذا هو الخارج عنه.

فإذا **قالوا:** (**إنه ليس بمتحيز**)، والتحيز يطلق على المعنيين السابقين؛ صار معناه: أنه لا داخل العالم ولا خارجه، فاحتجوا على الدعوى بالدعوى، فأصل دعواهم: أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، فلما قيل لهم: «إن هذا سلب للنقيضين، وهو ممتنع».

قالوا: «إنما يكون ممتنعاً لو كان قابلاً، والله تعالى ليس بقابل؛ لأنه غير متحيز؛ فلا يكون ممتنعاً»، فاحتجوا على دعواهم بأنه لا داخل العالم ولا خارجه: بدعواهم بأنه غير متحيز، ومعنى: «غير متحيز» ليس بداخل العالم ولا خارجه، فالعبارتان معناهما واحد، وإنما غيروا العبارة إيهاماً لمن لا يفهم حقيقة قولهم بأن معنى: (**ليس بمتحيز**): «لا داخل العالم ولا خارجه».

فكأنهم قالوا: «إنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، وليس هذا بممتنع؛ لأنه لا داخل العالم ولا خارجه»!

وقوله: (**وهو المعنى الذي عُلِم فساده بضرورة العقل**).

يريد أن قولهم: (**ليس بمتحيز**) هو نفس المعنى الفاسد الذي علم فساده بضرورة العقل، وهو قولهم: (**لا داخل العالم ولا خارجه**)، كما فعل أولئك الباطنية في قولهم: (**إنه ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل**) فكل ذلك من قبيل سلب النقيضين.

وبهذا انتهى الكلام عن هذه القاعدة التي أصلها:

أن الله تعالى موصوف بالإثبات والنفي، وأن ذلك موجَب العقل والسمع، وأن الله موصوف بإثبات الكمالات ونفي النقص، وأن النفي الذي يوصف به هو النفي المتضمن لإثبات الكمال، فما لا يتضمن إثبات كمال من النفي؛ فإنه نقص.



الواجب فيما يوصف الله به ممَّا جاء في الكتاب والسُّنَّة، وما تنازع الناس فيه من الألفاظ المحدثة

القاعدة الثانية

أن ما أخبر به الرسول عن ربه ﷻ فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسُّنَّة؛ وجب على كل مؤمن: الإيمان به، وإن لم يُفهم معناه.

وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسُّنَّة، متفقاً عليه بين سلف الأمة.



يبين الشيخ هنا حكم ما يُذكر من الألفاظ في صفات الله تعالى، فما ورد منها في الكتاب والسُّنَّة؛ وجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف معناه.

وقوله: (**وإن لم يُفهم معناه**) ليس المقصودُ أنَّ شيئاً ممَّا ورد في الكتاب والسُّنَّة من صفات الله تعالى لا يُفهم معناه، ولكن المقصود: أن الناس يتفاوتون في أفهامهم، فبعض الناس قد لا يفهم معنى بعض الصفات، فيجب عليه أن يؤمن بما أخبر الله به في كتابه، وبما أخبر به رسوله ﷺ من صفات الله تعالى وإن لم يَفهم معناه، كما لو سمع قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه]، وجب عليه أن يؤمن أن الله تعالى استوى على العرش، وإن لم يفهم معناه، ثم بعد الإيمان يأتي السؤال عن معنى الاستواء.

وقول الشيخ: (**وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها**) هذا التعبير يشعر بأن بعض الصفات ثابتة بالإجماع، ولكن الشيخ احترز عن هذا الفهم **فقال:** (**مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسُّنَّة**) فجميع صفات الرب تعالى ثابتة في الكتاب والسُّنَّة، أو أحدهما.



وما تنازع فيه المتأخرون، نفياً وإثباتاً، فليس على أحد؛ بل ولا له: أن يوافق أحداً على إثبات لفظ أو نفيه؛ حتى يعرف مراده، فإن أراد حقاً؛ قُبل، وإن أراد باطلاً؛ رُدَّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل؛ لم يقبل مطلقاً، ولم يرد جميع معناه؛ بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى، كما تنازع الناس في: «الجهة»، و«التحيز»، وغير ذلك.

الشَّرْحُ

يذكر الشيخ هنا حكم الألفاظ المحدثة في صفات الله تعالى، وهو مما تنازع فيه المتأخرون.

فما كان كذلك؛ فإنه لا يجوز قبوله، بل يجب التوقف فيه، والاستفصال عن مُراد المتكلم به، (**فإن أراد حقاً؛ قُبل، وإن أراد باطلاً؛ رُدَّ**)، وإن أراد حقاً وباطلاً؛ فُسِّر وفُصِّل: فيقبل ما أراد من الحق، ويرد ما أراد من الباطل[1].

ثم يقال بعد ذلك لمن أراد بهذه الألفاظ معنى صحيحاً: ما أردته حق، ولكن التعبير عنه بهذه الألفاظ؛ خطأ؛ لأنها لم ترد في الكتاب ولا في السُّنَّة، ولأنها ألفاظ مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، وذكر الشيخ مثالين لتوضيح هذه القاعدة، وهما لفظا: (**الجهة**)، و(**التحيز**).



(١) «درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٧٦ و٢٢٩ و٢٣٨، و٥/ ٥٨، و«مجموع الفتاوى» ٣/ ٣٤٧، و٥/ ٣٠٥، و١٢/ ١١٤، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٢١٧ و٥٥٤.

فلفظ «الجهة» قد يراد به شيء موجود غير الله؛ فيكون مخلوقاً، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السمٰوات.

وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ «الجهة» ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو، والاستواء، والفوقية، والعروج إليه، ونحو ذلك.

وقد عُلِم أنه ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالقُ مباين للمخلوق، ﷻ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

الشَّرْح

لفظ (**الجهة**) لفظ مجمل محدث، وقد أوضح الشيخ ما فيه من الإجمال؛ فقد يراد بالجهة شيء مخلوق؛ أي: شيء موجود غير الله، (**وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله**)؛ أي: قد يراد به ما ليس بموجود من المخلوقات، بمعنى: أن لفظ (**الجهة**) قد يراد به: أمر وجودي، وقد يراد به: أمر عدمي.

فقد يطلق لفظ (**الجهة**) على العرش، أو السمٰوات، وهي: موجودة مخلوقة.

وقد يطلق لفظ (**الجهة**) على ما فوق العالم وما وراء المخلوقات من العدم.

ولهذا كان هذا اللفظُ مجملاً محتملاً، كما أنه لم يرد في الكتاب ولا في السُّنَّة نفيه ولا إثباته، كما جاء إثبات لفظ: (**العلو، والاستواء، والفوقية، والعروج إليه ونحو ذلك**).

ومن المعلوم بالضرورة أنَّ (**ما ثَمَّ في الوجود إلا الخالق والمخلوق**)، فالموجود قسمان: واجب، وممكن، أو قديم، ومحدث.

(**والخالقُ مباينٌ للمخلوق**)؛ أي: ليس حالاً فيه، فالله تعالى (**ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته**)؛ بل هو بائن من خلقه، فوق كل شيء وعالٍ على كل شيء، سبحانه وتعالى.



فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلاً في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم، بائن من المخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: «إن الله في جهة»: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول؛ فهو حق، وإن أردت الثاني؛ فهو باطل.



على ضوء ما سبق من معنى (**الجهة**) وما يراد بها، يُستفصل ممَّن نفاها وممَّن أثبتها، فيقال للنافي: أتريد بالجهة شيئاً موجوداً مخلوقاً؟ أم تريد بها ما وراء العالم؟

فإن أردتَ بها الأول؛ فنفيك صحيح؛ لأن الله تعالى ليس داخلَ المخلوقات، وإن أردت الثاني؛ فنفيك باطل؛ (**لأن الله تعالى فوق العالم، بائنٌ من المخلوقات**).

ويقال لمن أثبت أن الله تعالى في جهة: أتريد بذلك أن الله تعالى فوق العالم؟، أم تريد بالجهة شيئاً موجوداً؛ فيكون الله تعالى داخلاً في المخلوقات؟

فإن أردت الأول؛ فحق، وإن أردت الثاني؛ فباطل[١].



(١) «مجموع الفتاوى» ٥/ ٢٦٢ و٦/ ٣٨، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٣٢١ و٥٥٤، و«درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٢٥٣ و٥/ ٥٨، و«بيان تلبيس الجهمية» ٣/ ٣٠٥ و٦٠٧.

وكذلك لفظ «المتحيز»؛ إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات، فاللهُ أعظمُ وأكبر؛ بل قد وسع كرسيه السمٰوات والأرض، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: «**يقبض الله الأرض ويطوي السمٰوات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض**».

وفي حديث آخر: «**وإنه ليدحوها[١] كما يدحو الصبيان بالكُرة**»، وفي حديث ابن عباس: «**ما السمٰوات السبع، والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمٰن؛ إلا كخردلة في يد أحدكم**».

وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات ـ أي: مباين لها، منفصل عنها، ليس حالاً فيها ـ؛ فهو سبحانه كما قال أئمة السُّنَّة: «فوق سمٰواته على عرشه بائن من خلقه».

الشَّرْحُ

اللفظ الثاني من الألفاظ المحدثة المجملة التي ذكرها الشيخ: لفظ (**المتحيز**)، فهو لم يأت في صفات الله تعالى لا نفياً ولا إثباتاً، فالواجب الاستفصال عن معناه؛ فإن أريد به معنى حق؛ قبل المعنى الحق، ورددنا اللفظ المحدث المحتمل.

وإن أريد به معنى باطل؛ رد المعنى الباطل واللفظ المحدث؛ فلفظ (**المتحيز**) قد يراد به أن الله تعالى تحوزه المخلوقات ـ أي: تحيط به ـ؛ فهذا باطل؛ لأن الله تعالى أكبرُ وأعظم من أن يحيط به شيء من

(١) الدحو: رمي اللاعب بالحجر، والجوز، وغيره. «لسان العرب» ١٤/ ٢٥٢.

مخلوقاته، فهو الكبير المتعال، وهو العلي العظيم، ومن دلائل عظمته أنه تعالى (**وسع كرسيه السمٰوات والأرض**).

والذي عليه أكثر أهل السُّنَّة أن: «الكرسي: موضع القدمين» كما جاء عن ابن عباس(١) وأبي موسى(٢) رضي الله عنهم.

ومن دلائل عظمته أنه تعالى (**يقبض الأرض، ويطوي السمٰوات بيمينه**)، كما قال تعالى: (﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾)، وكذلك الأحاديث الواردة في تفسير هذه الآية: (**يقبض الله الأرض، ويطوي السمٰوات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟**)(٣).

وجاء هذا المعنى في عدد من الأحاديث عن جماعة من الصحابة(٤).

ومن شواهد هذا المقام: الحديث الذي يُروى أنه تعالى: «**يأخذ السمٰوات، والأرضين السبع، فيجعلها في كفَّيه، ثم يقول بهما كما يقول الغلام بالكرة**»(٥)، وهذا التصويرُ تقريبٌ لكمالِ تصرفه تعالى في هذه

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في «السُّنَّة» ١/٣٠١، وصححه ابن خزيمة في «التوحيد» ص١٠٧، والحاكم ٢/٢٨٢، والضياء في «المختارة» ١٠/٣١١، وقال الأزهري في «تهذيب اللغة» ١٠/٥٤: «هذه الرواية اتفق أهل العلم على صحتها، والذي عن ابن عباس في «الكرسي» أنه العلم فليس ممَّا يثبته أهل المعرفة بالأخبار».

(٢) رواه عبد الله بن أحمد في «السُّنَّة» ١/٣٠٢، وابن أبي شيبة في «العرش» ص٤٣٧، والطبري في «تفسيره» ٤/٥٣٨، وأبو الشيخ في «العظمة» ٢/٦٢٧، وابن منده في «الرد على الجهمية» ص٤٦، وصحح إسناده ابن حجر في «الفتح» ٨/١٩٩.

(٣) رواه البخاري (٤٨١٢)، ومسلم (٢٧٨٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) تقدم في ص٧٤ حديث ابن مسعود، وابن عمر رضي الله عنهم.

(٥) رواه الطبري في «تفسيره» ٢٠/٢٤٧، وابن منده في «الرد على الجهمية» ص٨١ من حديث أبي حازم عن ابن عمر رضي الله عنهما ولم يسمع منه، «تهذيب الكمال» ١١/٢٧٣، وجاء بألفاظ أخرى من طريق أبي حازم عن عبيد الله بن مقسم عن ابن عمر، رواه مسلم (٢٧٨٨)، وغيره.

العوالم على كثرتها وعِظَمِها، فهي صغيرة وضئيلة في جانب عظمته سبحانه وتعالى.

وممَّا استشهد به في هذا المقام الأثر الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: (**ما السمٰوات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمٰن؛ إلا كخردلة في يد أحدكم**)[(١)].

فهو العظيم الذي لا أعظم منه، وهو الكبير المتعالي، فيمتنع مع هذه العظمة التي لا تحيط بها عقول العباد: أن يحويه شيء من مخلوقاته، فهو أعظم وأكبر من أن تحيط به مخلوقاته؛ فضلاً عن أن يحيط به شيء منها.

وإن أريد بالمتحيز المنحاز عن العالم المباين للمخلوقات؛ فهو كما قال أئمة السلف: (**فوق سمٰواته، على عرشه، بائن من خلقه**)[(٢)]، ومعنى: (**بائن من خلقه**) أنه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته.

فالمتحيز؛ إما أن يُراد به: ما تحيط به الأحياز؛ وهو: الدخول في العالم والمخلوقات.

وإما أن يُراد به: المنحاز الخارج عن العالم.

فإن أريد المعنى الأول؛ فهو باطل في حق الله تعالى؛ لأنه تعالى خارج العالم، وليس حالاً في مخلوقاته.

وإن أريد به المعنى الثاني؛ فهو حق، لكن التعبير بهذا اللفظ: خطأ، لما سبق من أنه محدث ومحتمل.

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في «السُّنَّة» ٢/٤٧٦، والطبري في «تفسيره» ٢٠/٢٤٦.

(٢) «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» ١/١٩٨، «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» ـ الرد على الجهمية ـ ٣/١٣٦.

وإن أريد به المعنيان جميعاً؛ فهو باطل[١]، وهو كقول من قال: «إن الله تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه»، وقد سبق بيان ذلك في آخر «القاعدة الأولى»[٢].

ومثل لفظ **(الجهة)** و**(التحيز)** باقي الألفاظ المحدثة المجملة المحتملة كـ«الجسم»، و«التركيب»، ونحو ذلك.



(١) «درء تعارض العقل والنقل» ٥/ ٥٥، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٣٥٠ و٥٥٥، و«بيان تلبيس الجهمية» ٣/ ٣٠٥ و٦٠٧، و«مجموع الفتاوى» ٥/ ٢٦٤، و«تفسير سورة الإخلاص» ص٣٤٣.

(٢) ص٢٣٩.



ظاهر نصوص الصفات، وهل هو مراد، أو غير مراد؟

القاعدة الثالثة

إذا قال القائل: «ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد».

فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم؛ فلا ريب أن هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً، واللهُ ﷻ أعلمُ وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال.



هذه القاعدة مناسبة للتي قبلها، فإن مضمون القاعدة السابقة: بيان حكم ما يجب فيه التفصيل، ومقصود هذه القاعدة: بيان ما يجب في لفظ (**الظاهر**)؛ أي: ظاهر نصوص الصفات؛ فلفظ (**الظاهر**) فيه إجمال واشتراك، فهو لفظ مشترك يدل على أكثر من معنى، فلا بدَّ فيه من الاستفصال والتفصيل في الحكم[1].

---

(١) «الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز» ص٣٥٥، و«الفتوى الحموية» ص٥٢٦.

وظاهر الكلام؛ هو: «المعنى الذي يتبادر ويسبق إلى ذهن ذي الفهم السليم المستقيم، العارف بلغة الخطاب».

فظاهرُ نصوص صفات الله تعالى عند السلف الصالح؛ هو ما يليق بالله تعالى من الصفات.

أما الجاهلُ بالله تعالى، أو ذو الفهم الفاسد؛ فإن ظاهرَ نصوص الصفات عنده؛ التمثيلُ، فيتبادر إلى ذهنه من ألفاظ النصوص؛ مماثلة صفات الله تعالى لصفات خلقه.

ولما كان لفظ ظاهر نصوص الصفات له أكثر من معنى بحسب مذاهب الناس في نصوص الصفات، وصار فيه إجمال واشتراك؛ وجب الاستفصال والتفصيل فيه على ما يلي:

١ ـ فمَن قال: إن الظاهر من نصوص الصفات مراد، وأراد بالظاهر: إثبات الصفات على ما يليق بالله تعالى ويختص به؛ فقوله حقٌّ، وهو مصيب في اللفظ والمعنى، وهذا سبيل أهل السُّنَّة.

٢ ـ ومَن قال: إن ظاهرها مراد، وزعم أن ظاهرها مماثلة صفات الله تعالى بصفات خلقه ـ وهذا مذهب المشبهة ـ؛ فقوله باطل من جهة اللفظ والمعنى.

فليس التمثيل ظاهرها، وليس التمثيل بمراد، فالله تعالى ليس كمثله شيء سبحانه.

٣ ـ ومَن قال: إن ظاهرها ليس بمراد، وظاهرها عنده إثبات الصفات لله تعالى، وإثبات الصفات عنده تشبيه، فظاهرها عنده التشبيه، وهذا الظاهر ليس بمراد؛ فهذا مبطل في زعمه أن ظاهرها التشبيه، ومبطل في نفيه للصفات بناء على هذا الاعتقاد والتوهم.

وإن كان مصيباً من وجه؛ وهو: ما قصد إليه من نفي التمثيل، لكنه مبطل حيث نفى المعنى الحق لصفات الله تعالى.

٤ ـ ومن قال: إن الظاهر ليس بمراد؛ لأن ظاهرها التمثيل، وهذا ليس بمراد؛ بل المراد إثبات صفات تليق بالله تعالى، فهذا يمكن أن يكون مصيباً في المعنى، ومخطئاً في اللفظ حيث زعم أن ظاهرها التمثيل.

وهذا إنما يليق بالجاهل السُّنِّي، يعني: السني في معتقده، لكنه جاهلٌ قاصرُ الفهمِ والتصورِ، يتبادر إلى فهمه المعنى الباطل، ولكنه لا يثبته وإنما يثبت المعنى اللائق بالله تعالى.

وهذا الجاهل، وأولئك المعطلة؛ كلهم تضمن كلامهم أنَّ ظاهرَ كلامِ اللهِ كفرٌ وضلال؛ لأن ظواهر نصوص صفات الله تعالى ـ على فهمهم وزعمهم ـ التمثيل بصفات خلقه، وهو كفر وضلال.

وهذا الكلام منهم يتضمن الطعن في حكمة الله تعالى وحسن بيانه، مع أن الله تعالى وصف كتابه بأنه أحسن الحديث كما قال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣].

وهل مِن الحكمة أن يخاطب الله تعالى عباده بما يُفهم منه خلاف مراده؟

وهل يكون هذا إلا مِن:

- عاجز عن البيان.
- أو جاهل بما يتكلم به.
- أو مُلَبِّس مُعَمٍّ غاشٍّ لا يريد إيضاح مراده.

وكلُّ هذا ممَّا يجب تنزيه الله تعالى عنه، وتنزيه رسوله ﷺ عنه؛ وهو:

- أعلم الناس بالله.
- وأقدر الناس على البيان.

۞ وأنصحهم للخلق[١].

ولهذا قال الشيخ هنا: (**السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً، والله ﷻ أعلمُ وأحكم مِن أنّ يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال**).



(١) «درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٢٢ و٥/ ٣٧٠، و«الفتوى الحموية» ص١٩٥، و«شرح حديث النزول» ص٣٣٢.



الذين يجعلون ظاهر النصوص معنى باطلاً غلطوا من وجهين

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

وتارة يَردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل.



أي: الذين يجعلون ظاهر نصوص الصفات المعنى الفاسد يغلطون من وجهين؛ أي: مِن أحد وجهين:

۞ تارة يجعلون المعنى الفاسد حقيقة؛ هو ظاهر اللفظ، فيجعلون لفظ النص محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر الفاسد ـ في زعمهم ـ.

۞ وتارة يَردون المعنى الحق لاعتقادهم أنه معنى فاسد وليس كذلك.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه].

الأول يزعم أنَّ ظاهرَ النصِ وصفُه تعالى باستواء مثل استواء المخلوق على ظهور الفلك والأنعام، مع اعتقاده بأن هذا ليس مراداً؛ بل المراد وصفه تعالى باستواء يخصه، وهذه حال الجاهل الذي سبق ذكره.

فغلطُه حيث جعل المعنى الفاسد هو ظاهر النص، فقولُه بنفي تمثيل صفات الله تعالى بصفات خلقه؛ صحيحٌ، وقوله: «إن هذا الظاهر ليس بمراد»؛ صحيح، لكن زعمه أن هذا المعنى الفاسد؛ هو ظاهر النص؛ غلطٌ.

والثاني يقول: «إن ظاهر هذه الآية، وصفه تعالى بالاستواء على العرش، والاستواء على الشيء إنما هو من صفات المخلوق وخصائصه»، فلا يجوز عنده أن يقال: «إن اللهَ تعالى مستوٍ على العرش»، بمعنى: أنه فوق العرش.

فيقول: «ليس هذا الظاهر بمراد»؛ بل المراد بـ«استوى» على العرش: استولى على العرش، أو أقبل على خلق العرش، ونحو ذلك.

فهذا اعتقد أن ظاهر النص ـ الذي هو المعنى الحق ـ: معنى فاسد؛ فنفاه بناء على هذا الاعتقاد، وهذا معنى **قول الشيخ**: (**يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل**).

فكل من الأول والثاني جعل ظاهر النص معنى فاسداً، لكن الأول غلط من جهة أنه جعل المعنى الفاسد حقيقة؛ هو ظاهر اللفظ ـ النص ـ حتى يكون النص محتاجاً إلى تأويل، وليس كما ظن.

والثاني رد المعنى الحق، الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقاده أنه معنى باطل، فهو غالط في اعتقاده أنه معنى باطل، وفي نفيه هذا المعنى الحق، بناء على اعتقاده وتصوره الفاسد.

فظهر بهذا: أن الأول مخطئ من جهة اللفظ؛ أي: الحكم على لفظ النص، ومصيب من جهة المعنى، وهو: نفيه للمعنى الفاسد.

والثاني مخطئ من جهة اللفظ والمعنى، مصيب فيما قصد إليه من نفي ما اعتقد أنه باطل، وهذا هو المعطل للصفات.

فالأول: كما قالوا في قوله: «**عبدي جعتُ فلم تطعمني**» الحديثَ، وفي الأثر الآخر: «**الحجرُ الأسود يمينُ الله في الأرض، فمَن صافحه وقبَّله فكأنما صافحَ اللهَ وقبَّل يمينه**»، وقوله: «**قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمٰن**».

فقالوا: «قد عُلم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق».



ذكر الشيخ هذه الأمثلة لمن يغلط؛ فيجعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، فيكون محتاجاً إلى تأويل حسب ظنه وزعمه. والواقع أن المعنى الفاسد ليس هو ظاهر اللفظ؛ لأنه جاء في النص ما يفسر ويوضح المعنى المراد.

ففي الحديث الأول، وهو قوله تعالى في الحديث القدسي: (**عبدي جعت فلم تطعمني**)[1] الحديثَ، ليس ظاهره أن الله تعالى يجوع، ويمرض؛ لأنه جاء في الحديث ما يوضح المعنى، ويبيِّن أن المراد: جوع العبد ومرضه.

فمن جعل المعنى الفاسدَ ظاهرَ اللفظِ ونفاه؛ فهو مصيبٌ من جهة المعنى، حيث نفى المعنى الفاسد عن الله تعالى، ولكنه غلط من جهة اللفظ، حيث جعل هذا المعنى الفاسد هو ظاهر لفظ الحديث.

---

(١) الحديث مذكور بالمعنى، وقد رواه مسلم (٢٥٦٩) وغيره، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «**إن الله ﷻ يقول يوم القيامة: .. يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك، وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي..**» الحديثَ.

المثال الثاني: ما ورد في الأثر الذي يروى مرفوعاً[(١)]، وموقوفاً[(٢)] ـ ولم يثبت مرفوعاً ـ: (**الحجرُ الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله؛ فكأنما صافح الله، وقبَّل يمينه**) فبعض الغالطين يظن أن ظاهر الأثر أن الحجر الأسود؛ هو صفة الله ويده اليمين، وهذا الظاهر ليس بمراد، فهذا الشخص غلط في زعمه بأن ظاهر الأثر هو المعنى الفاسد، وإلا كان قد أصاب في نفي هذا الظاهر المتوهم الفاسد؛ لأن في الأثر ما يدفع هذا المعنى الفاسد كما سيبينه الشيخ بعد قليل.

المثال الثالث: حديث (**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمٰن يقلبها كيف يشاء**)[(٣)] قالوا: قد علم أن ليس في قلوبنا أصابع

---

(١) رواه ابن خزيمة ٤/ ٢٢١، والحاكم ١/ ٤٥٧، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» ٢/ ٥٧٦، وقال: «لا يثبت»، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. ورواه ابن ماجه (٢٩٥٧)، والفاكهي في «أخبار مكة» ١/ ٨٧ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. ومِن حديث جابر رضي الله عنه رواه ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال» ١/ ٥٥٧، وقال: «إسحاق بن بشر الكاهلي قد روى غير هذه الأحاديث، وهو في عداد من يضع الحديث»، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» ٢/ ٥٧٥، وقال: «لا يصح»، وقال ابن تيمية: «روي مرفوعاً، ولم يثبت». «الاستغاثة» ص٣٨٧، و«مجموع الفتاوى» ٦/ ٣٩٧، و«درء تعارض العقل والنقل» ٥/ ٢٣٦ و٢٣٩، و«بيان تلبيس الجهمية» ٦/ ١٣٧، **وفيها ـ أيضاً ـ كلامه على معنى الحديث وأمثاله، والرد على المبتدعة**.

(٢) رواه عبد الرزاق ٥/ ٣٩، وابن أبي عمر في «مسنده» ـ كما في «المطالب العالية» ٦/ ٤٣٢ ـ والأزرقي في «أخبار مكة» ١/ ٣٢٣ و٣٢٤ و٣٢٦، والفاكهي في «أخبار مكة» ١/ ٨٨ و٨٩، من طرق بألفاظ متقاربة منها: «الركن يمين الله في الأرض يصافح بها عباده كما يصافح أحدكم أخاه»، ولم أجد هذا اللفظ الذي ذكره الإمام ابن تيمية.

وقال ابن تيمية في «شرح العمدة» ٣/ ٤٣٥: «إسناده صحيح»، وقال ابن حجر في «المطالب العالية» ٦/ ٤٣٢: «موقوف صحيح».

(٣) لم أجد هذا اللفظ، وقد روى مسلم (٢٦٥٤) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: «**إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمٰن؛ كقلب واحد يصرفه حيث يشاء**..».

الحق، فزعموا أن ظاهر الحديث يدل على أن أصابع الرب تعالى داخلة في أجوافنا، متصلة بقلوبنا، ولذا قالوا بأن الظاهر غير مراد.

فيقال: إن هذا النافي قد أحسن في نفيه لهذا المعنى الفاسد، وفي نفيه لأن يكون هذا المعنى الفاسد مراداً، ولكنه غلط في زعمه وظنه بأن هذا المعنى الفاسد هو ظاهر الحديث.

ومنشأ غلطه: اعتقاده بأن «البينية» تقتضي الاتصال والملاصقة، وليس الأمر كذلك؛ فـ«البينية» في اللغة العربية لا يلزم منها اتصال ولا التصاق، بل قد تقتضي ذلك وقد لا تقتضيه، كما في لفظ «المعية» فهي تقتضي مطلق المصاحبة، وقد يكون معها امتزاج وقد لا يكون.



فيقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة؛ لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق.

أما الحديث الواحد: فقوله: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه وقبله؛ فكأنما صافح الله وقبل يمينه**»؛ صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه؛ لأنه قال: «**يمين الله في الأرض**»، وقال: «**فمَن قبَّله وصافحه؛ فكأنما صافح الله وقبل يمينه**»، ومعلوم أن المشبَّهَ غير المشبهِ به، ففي نصِّ الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحاً لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفراً، وأنه محتاج إلى التأويل؟! مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس.

وأما الحديث الآخر؛ فهو في الصحيح مفسراً: «**يقول الله: عبدي جعتُ؛ فلم تطعمني. فيقول: رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي مرضتُ فلم تعدني. فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده**».

وهذا صريح في أن الله ﷻ لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبدُه وجاع عبده، فجعلَ جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسراً ذلك بأنك «**لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده**». فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل.



الشَّرْح

بدأ الشيخ ببيان المعنى الصحيح للأمثلة الثلاثة، والرد على زَعْمِ مَن زَعَمَ أن ظاهر هذه النصوص هو المعنى الفاسد، وأن هذا الظاهر ليس بمراد؛ فقال: (**أما الحديث الواحد**) يعني: الأول، وبدأ بذكر أثر

ابن عباس، وبيَّن معناه الصحيح، ونبه إلى أن المعتمد أن هذا الأثر إنما يعرف عن ابن عباس، وأنه ليس بمرفوع.

ثم ذكر حديث أبي هريرة، وبيَّن بذكر بقية الحديث أنه ليس فيه ما يوجب التوهم الفاسد؛ لأن الحديث جاء مفسراً ومبيناً؛ إذ قال: «**مرض عبدي فلان.. وجاع عبدي فلان**» إلى آخره، فجعل: (**جوعه جوعه، ومرضه مرضه**)، الضمير في الأول فجعل «**جوعه**» للعبد، وفي الثاني «**جوعه**» للرب، وهكذا في قوله: «**ومرضه مرضه**»، وفسَّره بقوله: «**لو أطعمته لوجدت ذلك عندي**»، فمن أطعم الجائع؛ وجدَ جزاءه عند ربه.

وقوله: «**لو عدته لوجدتني عنده**» أي: لو عدت المريض لله؛ لوجدتني عنده.

وهذه عندية تتضمن: القرب والمعية الخاصة، فمن عاد المريض؛ فاز بهذا القرب وهذه المعية.

وقوله: «**مرض عبدي فلان**» الأظهر أن العبودية هنا هي العبودية الخاصة.

وبفهم الحديث؛ لا يبقى فيه لفظ يحتاج إلى تأويل.

فائدة:

كلُّ قربٍ خاصٍ يتضمنُ المعيةَ الخاصةَ، ولا عكس.



وأما قوله: «**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**»؛ فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصلٌ بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه.

ولا في قول القائل: «هذا بين يَدَيَّ» ما يقتضي مباشرته ليديه.

وإذا قيل: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، لم يقتض أن يكون مماساً للسماء والأرض. ونظائر هذا كثيرة.



الشَّرْح

وكذلك في هذا المثال الثالث: مَن ظنَّ أنَّ ظاهره أنَّ أصابع الرب متصلة بالقلوب، وأنها داخلة في أجواف العباد؛ فيوجب تأويل هذا الحديث؛ لأن ظاهره ليس بمراد: فهذا غالطٌ من جهة اللفظ؛ حيث زعم وتوهم أن ظاهر الحديث: أن أصابع الرب في قلوب وأجواف العباد، وإن كان مصيباً في نفي هذا المعنى الباطل الذي توهمه.

ونقول: إن ما توهمه من ظاهر الحديث؛ غير صحيح، فالحديث لا يدل على ذلك؛ لأن لفظة (**بَيْنَ**) لا تقتضي اتصالاً ولا ملاصقة، كما إذا قال القائل: (**هذا بين يَدَيَّ**)، ومعلوم إذا قيل: (**السحاب بين السماء والأرض**)؛ لا يقتضي ذلك اتصاله بالسماء، ولا بالأرض.

۞ ۞ ۞



من الغلط جعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله، وإيضاح ذلك في آيتي «يس»، و«ص»

ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١].

فهذا ليس مثل هذا؛ لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾ ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾.

وأيضاً؛ فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع؛ فصار كقوله: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] و﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] في المفرد.

فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد: مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح]، وأمثال ذلك.

ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع؛ تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية؛ فتدل على العدد المحصور، وهو مقدسٌ عن ذلك.

فلو قال: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدِيْ)؛ كان كقوله: ﴿مِّمَّا

عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾، وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾، و﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾، ولو قال: (خَلَقْتُ بيدِيْ) بصيغة الإفراد، لكان مفارقاً له، فكيف إذا قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ بصيغة التثنية؟

هذا، مع دلالة الأحاديث المستفيضة؛ بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله: «**المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمٰن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا**»، وأمثال ذلك.



أي: وممَّا يشبه جَعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ؛ جعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله.

وجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله؛ يؤدي بصاحبه إلى مخالفة دلالة اللفظ في اللغة وعدم معرفة المراد، كمن يسوي بين معنى قولك: «محمداً أكرمتُ»، وقولك: «أكرمتُ محمداً»؛ فإن الجملة الأولى تفيد: الحصر؛ لتقديم المفعول، دون الثانية[1].

وقد ذكر الشيخ لذلك مَثلاً؛ وهو اعتقاد بعض الناس أن قوله تعالى: (﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾) مثل قوله تعالى: (﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾)، فصاحب هذا الظن يعتقد أن الله تعالى خلق آدم كما خلق الأنعام، وأن المراد بالآيتين: التعبير باليدين عن الفاعل، وليس المراد إثبات صفة اليدين، ولا خلق آدم باليدين.

---

(١) هذه المسألة يذكرها البلاغيون في مبحث «القصر»، والأصوليون في «مفهوم المخالفة»؛ انظر: «تلخيص المفتاح» ص٩٦، و«البحر المحيط في أصول الفقه» ٤/ ٥٦، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٥٢١، و«البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها» ١/ ٥٣٧.

فهم جعلوا آية (ص)؛ وهي قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ الصريحة في إثبات صفة اليدين لله تعالى؛ جعلوها نظير آية (يس)؛ وهي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾، وليس الأمر كذلك؛ بل هذا غلط من جهة اللفظ، والمعنى.

وقد ذكر الشيخ الفروق بين الآيتين، كما يأتي في كلامه إن شاء الله.

لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي؛ فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾، وهناك أضاف الفعل إليه؛ فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾ ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾.

وأيضاً؛ فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع فصار كقوله: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾.

وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾، و﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾، في المفرد.

فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد: مظهراً، أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾، وأمثال ذلك، ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية؛ فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك؛ فلو قال: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُد لِمَا خَلَقَتْ يَدِيْ)؛ كان كقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾، وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ و﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾، ولو قال: (خَلَقْتُ بيدِيْ)، بصيغة الإفراد؛ لكان مفارقاً له، فكيف إذا قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ بصيغة التثنية؟!

هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة؛ بل المتواترة، وإجماع سلف

الأمة على مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله ﷺ: «**المقسطون عند الله على منابرَ مِن نورٍ، عن يمين الرحمٰن ـ وكلتا يديه يمين ـ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا**»[(١)]، وأمثال ذلك.

قوله: (**لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي..**) إلخ.

ذكر الشيخ هنا فروقاً من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى بين آية (**ص**) وآية (**يس**)، وهي كما يلي:

الأول: أنه في آية (**ص**) أسند الفعل إلى نفسه؛ حيث قال: (﴿خَلَقْتُ﴾)، وفي آية (**يس**) أسند الفعل إلى الأيدي؛ فقال: (﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾)، وهذا فرق لفظي.

الثاني: في آية (**ص**) ذكر الله تعالى نفسه بصيغة الإفراد، وفي آية (**يس**) ذكر الله تعالى نفسه بصيغة الجمع الدالة على التعظيم.

الثالث: في آية (**ص**) ذكر اليدين بصيغة التثنية، وفي آية (**يس**) ذكرها بصيغة الجمع.

الرابع: أنه في آية (**ص**) أسند الفعل إلى نفسه، وعداه إلى اليدين بالباء، أما في آية (**يس**) فإنه أسند الفعل إلى الأيدي، وحينئذٍ؛ فلا مجال للتعدية بالحرف.

فهذه أربعة فروق لفظية، وهي فروق لها أثر في الدلالة والمعنى.

وقد ذكر الشيخ بناء على ذلك بعض المقارنات؛ وهي:

١ ـ أن آية (**ص**) تشبه آية المائدة، وهي قوله تعالى: (﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾) من حيث ذكر اليدين بلفظ التثنية.

٢ ـ وأن آية (**يس**) تشبه عدداً من الآيات، فهي شبيهة بقوله تعالى:

---

(١) رواه مسلم (١٨٢٧) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(﴿فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾) من حيث إسناد الفعل إلى الأيدي.

وهي شبيهة بقوله تعالى: (﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾) وذلك من جهة ذكر المثنى بلفظ الجمع، فالمثنى في اللغة العربية إذا أضيف إلى مثنى أو جمع فإنه يجمع، ومن شواهده قوله تعالى: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤].

فكذلك هنا لما ذكر الله تعالى نفسه بصيغة الجمع الدالة على التعظيم، وأضاف الصفة المثناة إليه، ذكرها بصيغة الجمع، كما في قوله: (﴿أَيۡدِينَا﴾)، وقوله: (﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾).

كما أن آية (**يس**) تشبه آية الملك، وهي قوله: (﴿بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾)، وآية آل عمران، وهي قوله: (﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ﴾) من جهة ذكر لفظ اليد بصيغة المفردِ، والمفردُ المضاف يعمُّ كلَّ ما يدخل تحت مسماه[(١)].

وقد دلت النصوص أن لله تعالى يدين تليقان به سبحانه، لا تماثل أيدي المخلوقين، كما هو الشأن في سائر صفاته، وهذه الآيات وإن كانت تدل على إثبات صفة اليد لله تعالى؛ إلا أن الآيات الواردة في إثبات هذه الصفة بعضها أصرح من بعض في الدلالة على ذلك والبعد عن شبهة المجاز.

فأصرح آية في ذلك، وأبعد آية عن شبهة المجاز: آية (**ص**)؛ وهي قوله تعالى: (﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾)، ثم آية المائدة؛ وهي قوله: (﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾) وإن كانت آية جمع اليدين ممَّا يُستدل به عند أهل السُّنَّة والجماعة على إثبات هذه الصفة.

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» ٣/١٠٨، و«الْقَوَاعِد» لابن اللحام ٢/٧٣٣، و«شرح الكوكب المنير» ٣/١٣٦، وهو مذهب الجمهور.

وهناك فرق بين الآيتين في المعنى؛ وهو:

أن آية (**ص**) تدل على خلق آدم باليدين، وفيه فضيلة لآدم، وخصوصية، وتشريف.

أما آية (**يس**)؛ فلا تدل على أن الله تعالى خلق الأنعام بيديه، ولو كانت تدل على ذلك؛ لم يكن لآدم خصوصية على سائر المخلوقات؛ فهذا الأسلوب في اللغة العربية لا يدل على خصوص فعل اليدين، بل يعبر بهذا عن مطلق الفعل سواء كان باليد أو بغيرها، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [الشورى: ٣٠]، فيدخل في ذلك كل ما كسبه الإنسان سواء كان بيديه أم بغيرها من سائر جوارحه.

ومن أساليب اللغة العربية إسناد الفعل لليدين؛ وإن لم يكن الفعل حصل باليدين؛ لأنهما أداة الفعل في الغالب، فيقال: «هذا بما كسبت يداك»، وإن كان شيئاً قاله بلسانه.

فهذا فرق بين الآيتين، فاللهُ تعالى خلق آدم بيديه، وخصه بذلك تكريماً، وتشريفاً.

وخلق سائر الأنعام بمشيئته وقدرته، وكلماته الكونية؛ فبطل بهذا قول من قال: «إن آية (**ص**) مثل آية (**يس**) بما سبق بيانه من الفروق: اللفظية، والمعنوية[1].

وكما دل القرآن على إثبات اليدين؛ فقد دلت السُّنَّة المتواترة على ذلك، وأجمع السلف على إثبات صفة اليدين لله تعالى.

ومن أدلة السُّنَّة على ذلك حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما

(١) «بيان تلبيس الجهمية» ٥/٤٧٨، و«الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز» ص٣٦٣، و«الصواعق المرسلة» ١/٢٦٨.

في صحيح مسلم، وغيره قال: قال رسول الله ﷺ: «**المقسطون عند الله على منابرَ مِن نورٍ عن يمين الرحمٰن، ـ وكلتا يديه يمين ـ الذين يعدلون في حكمهم، وأهليهم، وما وَلُوا**».

وقوله: «**عن يمين الرحمٰن**» أي: يلون يده اليمين؛ بدليل قوله: «**وكلتا يديه يمين**»، ومعنى «يمين» أي: ذات يُمنٍ، وخير، وبركة. وفي ذلك احتراز لدفع توهم النقص في اليد الأخرى، ولله تعالى يدان، ونطق القرآن بإثبات اليمين، كما قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧].

وورد في بعض الألفاظ تسمية اليد الأخرى بالشمال، كما في صحيح مسلم[١]، وفي بعض الألفاظ قال: «اليد الأخرى»[٢].

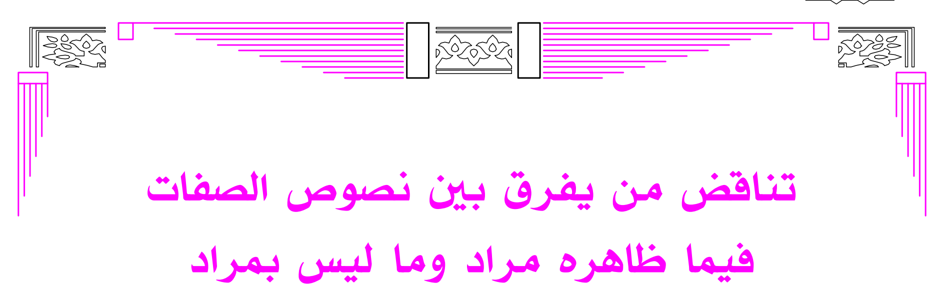
فإحدى يدي الرب تعالى تسمى: «اليمين»، وله يد أخرى، وإن كان وصف اليمين شاملاً لكلتا يديه ﷻ، ولو كانت كلتا يديه تسمى بذلك؛ لم يكن لتخصيص المقسطين بأنهم عن يمين الرحمٰن معنى، ولصح أن يقال: إنه تعالى: يقبض الأرض بيمينه، وهو خلاف ظاهر القرآن، وظاهر السُّنَّة.



---

(١) (٢٧٨٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) رواه البخاري (٧٤١١)، ومسلم (٩٣٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وجاء في إحدى روايات حديث ابن عمر رضي الله عنهما السابق عند أبي داود (٤٧٣٢).



تناقض من يفرق بين نصوص الصفات فيما ظاهره مراد وما ليس بمراد

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع؛ فإن الله تعالى لما أخبر أنه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، وأنه ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١]، واتفق أهل السُّنَّة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد؛ كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا.

وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة؛ لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي؛ هو: حي، عليم، قدير.

فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: إنه على ظاهره؛ لم يقتض ذلك أن يكون ظاهرُه استواءً كاستواء المخلوق، ولا حباً كحبه، ولا رضاً كرضاه.

الشَّرْح

هذا رجوع للكلام على أصل القاعدة بعد استطراد، والمراد بالقائل هنا: القائل: «إن ظاهر نصوص الصفات مراد، أو غير مراد».

والمراد بالنصوص المتنازع في معناها: ما عدا الصفات السبع؛ كنصوص صفات: الفرح، والرضا، والمحبة، والاستواء.

والنصوص المتفق على معناها؛ هي: نصوص الصفات السبع؛ كالعلم، والقدرة، والحياة. والكلام هنا مع الأشاعرة.

وقوله: (**والظاهر هو المراد في الجميع...**) إلخ.

هذا الكلام معترض لبيان مذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ وهو: أن الظاهر مراد في الجميع أي: في النصوص المتفق على معناها، والمتنازع في معناها، فظاهرها مراد، وهي على حقيقتها.

وليس معنى ذلك: أن صفات الله تعالى مثل صفات المخلوق؛ بل لله تعالى من هذه الصفات كلها ما يناسبه، ويختص به، ويليق به سبحانه، لا يَشركه ولا يشبهه في ذلك أحد من خلقه.



فإنْ كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين؛ لزمه ألَّا يكون شيء من ظاهر ذلك مراداً، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به؛ لم يكن له نفي هذا الظاهر ونفي أن يكون مراداً؛ إلا بدليل يدل على النفي.

وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا؛ إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحداً.



المراد بالمستمع هنا هو المخاطب الذي يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، فلا يخلو:

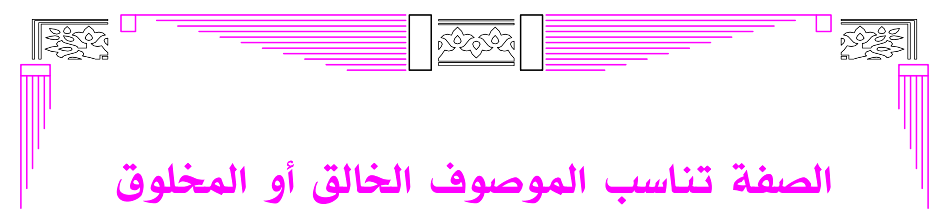
- إمَّا أن يريد بالظاهر ما يماثل صفات المخلوقين.
- أو: ما يليق بالله تعالى، ويختص به.

فإن كان يعتقد أن ظاهر الجميع ـ أي: النصوص المتنازع في معناها، والنصوص المتفق على معناها ـ؛ هو: التمثيل؛ فيجب عليه أن ينفي هذا الظاهر الذي يظنه.

وإن كان يعتقد أن ظاهر الجميع هو ما يليق بالله تعالى ويختص به؛ فليس له نفي شيء من ظاهر هذه النصوص إلا بدليل يدل على النفي.

وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا؛ إلا ما هو من جنس ما ينفي به المعطلة سائر الصفات، كشبهة «التشبيه»، وشبهة «التركيب»، وشبهة «التجسيم»، تلك الشبه التي يتذرع بها الفلاسفة، والجهمية، ونحوهم لنفي سائر الصفات دون تفريق بين الصفات.

فإذا احتج بهذه الشبهات المفرق بين الصفات على ما ينفيه منها؛ لزمه نفي الجميع.



الصفة تناسب الموصوف الخالق أو المخلوق

وبيان هذا، أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا؛ كالوجه واليد؛ ومنها ما هي: معانٍ وأعراض، وهي قائمة بنا؛ كالسمع، والبصر، والكلام، والعلم، والقدرة.

ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه: حي، عليم، قدير، لم يقل المسلمون: «إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا»؛ فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه؛ لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا؛ بل صفة الموصوف تناسبه.

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين؛ فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوبُ كالمنسوبِ، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه؛ كما قال النبي ﷺ: «**ترون ربكم كما ترون الشمسَ، والقمرَ**» فشبَّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي.

الشَّرْحُ

أي: وبيان ما تقدم من أن ظاهر جميع نصوص الصفات مراد؛ وأن الظاهر هو ما يليق بالله تعالى ويختص به، كما هو قول أهل السُّنَّة والجماعة، ممَّا يبين هذا: (**أن صفاتنا منها ما هي أعيان**) أي: متعينة متشخصة، و(**أجسام**)، والجسم؛ هو: «الشيء الكثيف»؛ كالبدن.

(**وهي أبعاض لنا**) أي: بعض منا، تقول: يد الإنسان بعضه، ووجهه بعضه، أو بعض منه.

ومن صفاتنا (**ما هي معانٍ وأعراض**) أي: معنوية لا تقوم بنفسها؛ كالعلم، والقدرة.

ولم يقل المسلمون لما أخبر الله تعالى عن نفسه بأنه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، وأنه ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١]: (**إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا**)، بل قالوا: «إن ظاهر ذلك مراد؛ لأن مفهومه في حقه ليس كمفهومه في حقنا».

فصفاته لا يقال لها: «أعراض»، لأن العرض؛ هو: «الذي يعرض ويزول»، ولا يقال لها: «أبعاض»؛ لأن ذلك يشعر بالتجزؤ.

ومن نزَّه الله تعالى عن الأعراض والأبعاض من نفاة الصفات؛ فلا بد من مواجهته بالاستفصال؛ كما تقدم في حكم الألفاظ المجملة في «القاعدة الثانية»[(١)].

وكذلك لما أخبر الله أنه خلق آدم بيديه؛ لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه، كمفهومه في حقنا؛ وهو: «التمثيل»، فلما كان هذا الظن وهذا المفهوم منتفياً؛ لم يقل المسلمون: «إن ظاهر نصوص الصفات غير مراد»؛ بل قالوا: «إن ظاهره مراد»؛ لأن ظاهرها هو ما يليق بالله تعالى من الوصف الذي يناسبه، فكما أن للمخلوق صفة تناسبه، فللَّه تعالى صفة تناسبه.

وإذا كانت ذات الله تعالى ليست مثل ذوات المخلوقين، فكذلك صفاته ليست كصفات المخلوقين، و«**الكلام في الصفات كالكلام في الذات**».

---

(١) ص٢٤٣.

وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فالله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

وقوله: (**ولیس المنسوب کالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه**) المنسوب؛ هو: الصفة، والمنسوب إليه؛ هو: الموصوف؛ أي: ليست الصفة المنسوبة إلى الله؛ كالصفة المنسوبة إلى المخلوق، (**ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه**) أي: وليس الخالق الذي تنسب إليه صفاته؛ كالمخلوق الذي تنسب إليه صفاته.

واستشهد الشيخ هنا بحديث الرؤية، وقد ذكره بمعناه، وقد جاء بألفاظ كثيرة، ومنها قوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم؛ كما ترون هذا القمر**»[1] الحديثَ.

فالرؤية والرائي في الموضعين في الحديث متعلقة بالمخلوق، ولذا شبه (**الرؤية بالرؤيةِ**)، فرؤيةُ المؤمنين لربهم تشبه رؤيتهم للشمس صحواً، والقمر ليلة البدر من حيث:

أولاً: الجلاء، والوضوح، وعدم الخفاء.

ثانياً: أنها رؤية من العلو، وفيه رد على الأشاعرة القائلين بأنه: «يُرى لا في جهة».

ثالثاً: الرؤية من غير إحاطة.

وأما المرئي، فالمذكور أولاً هو «الله» تعالى، والمذكور ثانياً هو «القمر»، ولا يُقصد في الحديث تشبيه المرئي بالمرئي؛ لأن الله تعالى ليس كمثله شيء، ولهذا **قال الشيخ** تعليقاً على هذا الحديث: (**فشبه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي**).



(١) رواه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه.



المحاذير المترتبة على توهم التشبيه في صفات الله أو بعضها

وهذا يتبين بـ:

القاعدة الرابعة

وهي أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها؛ أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، فيقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها: كونه مَثَّلَ ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظنَّ أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطَّله؛ بقيت النصوص معطلة عمَّا دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ، الذي ظنه بالله ورسوله ـ حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل ـ؛ قد عطَّل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم؛ فيكون معطلاً لما يستحقه الرب تعالى.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات المَوات والجمادات، أو صفات المعدومات.

فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عمَّا دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله، وفي كلام الله بين التعطيل، والتمثيل؛ فيكون ملحداً في أسمائه وآياته.

الشَّرح

تقدم في القاعدة السابقة: أن ظاهر نصوص الصفات مرادٌ، وهو ما يليق بالله تعالى ويختص به من صفات الكمال.

وأن الزعم بأن الظاهر غير مراد؛ باطل، فإنْ جَعَلَ الظاهر هو التمثيل؛ فهو مبطل من حيث ظن أن ذلك هو ظاهر النصوص، وإن أثبت الصفات على ما يليق بالله تعالى، أو جعل الظاهر الذي هو ما يليق بالله من إثبات الصفات تمثيلاً؛ فهو مبطل من حيث نفى الظاهر اللائق بالله تعالى.

وهذا يتبين بـ«القاعدة الرابعة» التي سيتكلم عليها المؤلف هنا، ومدارها عمَّا يترتب عليه توهم التشبيه في صفات الله تعالى؛ وهي: (**أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها؛ أنها تماثل صفات المخلوقين**).

هذا التنويع الذي ذكره المؤلف راجع إلى تنوع الناس في توهم التمثيل، فمنهم من يتوهم ذلك في كل الصفات؛ كالجهمية والمعتزلة، ومنهم من يتوهم ذلك في كثير منها، أو أكثرها؛ كالأشاعرة ونحوهم، ثم إن هذا المتوهم يريد أن ينفي تلك الصفات التي فهم منها التمثيل، فيقع في أربعة أنواع من المحاذير؛ وهي أنواع من الإلحاد في أسماء الله، وآياته:

أحدها: ظنَّه واعتقاده أن ظاهرَ نصوصِ الصفاتِ مُمَاثَلَةُ صفاتِ الله لخلقه، فجعل مدلول كلام الله: الكفر، والضلال.

الثاني: أنه لما اعتقد أن ظاهر النصوص التمثيل، ونفى الصفات من أجل ذلك؛ عطَّل النصوص عمَّا دلت عليه من الحق الذي أراده الله ورسوله منها.

وهذان المحذوران يتعلقان بالنصوص الشرعية، فقد جمع فيهما بين: التعطيل، والتمثيل.

الثالث: أنه ينفي عن الله تعالى صفات كماله بغير علم؛ فيعطل الرب عمَّا يجب له من صفات الكمال.

الرابع: أن تعطيله ذلك يؤول به إلى وصف الله تعالى بنقيض صفاته، فيصفه بصفات: الجمادات، والناقصات، أو المعدومات، والممتنعات.

وهذان المحذوران يتعلقان بصفات الرب تعالى.

وهذه الأربعة كلها محذورة، وتنافي تعظيم الله تعالى، وتعظيم كلامه، وكل واحد من هذه الأربعة كافٍ في بيان فساد مذهب المعطلة.

ثم إن الشيخ بعد أنْ فصَّل هذه المحاذير؛ ذكرها مجملة مبيناً أنها من الإلحاد في أسماء الله تعالى، وآياته، وذلك في **قوله:** (**فيكون قد عطَّل صفات الكمال..**) إلخ، فقوله: (**فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات**) فيه ذكر للثالث، والرابع، **وقوله:** (**وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات**) فيه ذكر الثاني، ثم الأول.

وقوله: (**فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل**) فيه إجمال لتلك المحاذير بعد إجمال.

(**فيكون ملحداً في أسمائه وآياته**)، وقد ذم الله تعالى الملحدين في أسمائه وآياته، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا

كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ [فصلت].





إبطال توهم التشبيه في وصفه تعالى بالاستواء على العرش

مثال ذلك أن النصوص كلَّها دلتْ على وصف «الإله» بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش؛ فأما علوه ومباينته للمخلوقات؛ فيعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش؛ فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسُّنَّة وصفٌ له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله.



الشَّرْحُ

أي: مثال ما وقع فيه توهم تمثيل صفات الله تعالى بصفات خلقه: أن النصوص الشرعية قد تضافرت وتنوعت بوصف الله تعالى بالعلو على المخلوقات، والاستواء على العرش، وهناك فروق بين الاستواء على العرش والعلو[1]؛ وهي:

١ ـ أن العلو ثابت بالعقل والسمع، وأما الاستواء؛ فطريق العلم به هو السمع.

٢ ـ أن العلو صفة ذاتية، وأما الاستواء فصفة فعلية.

٣ ـ أن العلو عام على جميع المخلوقات؛ أي: أن الله تعالى عالٍ على جميع الخلق، وأما الاستواء؛ فهو خاص بالعرش.

(١) «شرح حديث النزول» ص٣٩٥.

ولم يأتِ في الكتاب ولا في السُّنَّة وصف الله تعالى بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، كما يقوله بعض نفاة العلو من المعطلة؛ لأن هذا قولٌ باطل ممتنع.



فيظن المتوهم أنه إذا وُصف بالاستواء على العرش؛ كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، كقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٢، ١٣]، فيتخيل أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة؛ لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدابة؛ لخرَّ المستوي عليها.

فقياس هذا: أنه لو عدم العرش؛ لسقط الرب تبارك وتعالى، ثم يريد ـ بزعمه ـ أن ينفي هذا فيقول: «ليس استواؤه بقعود ولا استقرار».



أي: يظن هذا المتوهم أن الله تعالى إذا وُصف بالاستواء على العرش؛ لزم أنه يكون استواؤه كاستواء المخلوق على الفلك والأنعام.

ومعلوم أن استواء المخلوق على غيره يكون محمولاً ومعتمداً على ما تحته من سفينة أو سيارة أو غير ذلك، فلو غرقت السفينة أو عثرت الدابة؛ لخرَّ مَن فوقها؛ لأنه تبع لها.

فهذا المتوهم ظن أنه يلزم من استواء الله تعالى على العرش ما يلزم من استواء المخلوق على المخلوق، فيريد أن ينفي هذا المعنى الباطل الذي فهمه، فينفي تبعاً لذلك ما دل عليه النص من المعنى الحق، فيقول هذا المتوهم في تفسير الاستواء: (**ليس استواؤه بقعود ولا استقرار**)، فإن كان مؤولاً؛ قال: «إنه الاستيلاء»، وإن كان مفوضاً؛ قال: «الله أعلم بمراده به».

وقد فسَّر السلف «الاستواء» بـ: «العلو»، و«الارتفاع»،

و«الاستقرار»، و«الصعود»[(١)].

أما لفظ القعود؛ فلم يذكر في الآثار المروية في تفسير الاستواء، وأما لفظ الجلوس؛ فقد ورد في بعض الآثار نسبة الجلوس إلى الله تعالى[(٢)]، وأنه يجلس على كرسيه كيف شاء سبحانه، وربما أطلق بعض الأئمة هذا اللفظ أيضاً، وهو بمعنى القعود؛ بل قد ورد القعود ـ أيضاً ـ في بعض الآثار، وسياق كلام الشيخ يشعر بأن الاستواء يتضمن القعود، لكن الأَوْلى التوقف في إطلاق هذا اللفظ إلا أن يثبت[(٣)].



---

(١) انظر: «صحيح البخاري» ٩/ ١٢٤، و«تفسير البغوي» ٣/ ٢٣٥، و«شرح حديث النزول» ص٣٨٨، و«شرح الأصبهانية» ص٢٠٩، و«درء التعارض» ٢/ ٢٠، و«الكافية الشافية»، الأبيات: (١٣٤٧ ـ ١٣٦٠).

(٢) انظر: «السُّنَّة» لعبد الله بن أحمد ١/ ٣٠١ و٣٠٢، و«المعجم الأوسط» ٢/ ٣١٤، و«الرد على الجهمية» لابن منده ص٨٠، و«العلل المتناهية» ١/ ٢٠، و«الأحاديث المختارة» ٦/ ٢٧٣، و«شرح حديث النزول» ص٤٠٠، و«مجموع الفتاوى» ١٦/ ٤٣٤، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٦٢٩، و«الْعَرْش» للذهبي ٢/ ١٢٠، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» ص١٠٨، و«تفسير ابن كثير» ١/ ٦٨٥.

(٣) انظر: «نقض عثمان بن سعيد» ص٢٩٩، و«السُّنَّة» لعبد الله بن أحمد ١/ ٣٠٥، و«تفسير الطبري» ٤/ ٥٤٠، و«التوحيد» لابن خزيمة ص١٠٧، و«العلل المتناهية» ١/ ٢٠، و«الأحاديث المختارة» ١/ ٢٦٥، و«شرح حديث النزول» ص٤٠٠، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٦٢٩، «وبيان تلبيس الجهمية» ٣/ ٣، و«الْعَرْش» للذهبي ٢/ ١١٦، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» ص١٠٩، و«تفسير ابن كثير» ١/ ٦٨٥، وانظر: «إثبات الحد لله ﷻ، وبأنه قاعد وجالس على عرشه»، ففيه عدة نقول، وآثار.

ولا يعلم أن مُسمَّى القعود والاستقرار؛ يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء!، فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك؛ فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستوياً ولا مستقراً ولا قاعداً، وإن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء؛ فإثبات أحدهما ونفي الآخر؛ تحكم.

وقد عُلم أن بين مسمى الاستواء والاستقرار والقعود فروقاً معروفة، ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره.

وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك.

الشَّرح

أي: يقال لهذا الغالط المتوهم في القعود والاستقرار ما يقال في الاستواء، فإن كانت الحاجة داخلة في مفهوم الاستواء ـ الذي يثبته ـ والقعود والاستقرار؛ فالله تعالى بهذا المعنى والاعتبار؛ ليس مستوياً ولا مستقراً ولا قاعداً؛ لأنه تعالى منزه عن الحاجة بغناه عمَّا سواه.

وإن كانت الحاجة غير داخلة، وأنه لا يدخل في مسمى القعود والاستقرار (**إلا ما يدخل في مسمى الاستواء، فإثبات أحدهما ونفي الآخر؛ تحكم**).

فالمنفي هو الحاجة والافتقار، فهذا هو المعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه، فمدار النفي هو النقص، فما كان نقصاً؛ وجب تنزيه الله تعالى عنه، ولا يُنفى الكمال بناء على توهم النقص، فالله تعالى مستوٍ

على العرش استواء يليق بجلاله، ليس فيه حاجة ولا افتقار؛ لأنه تعالى الغني عمَّا سواه، وكل شيء محتاج إليه تعالى.

فهذا المتوهمُ جَعَل الحاجةَ لازمةً لمطلق الاستواء، ومثَّل لذلك بسقوط المستوي على السفينة، وخرور الراكب على الدابة، وهذا غلط؛ فإن المعنى العام الكلي المشترك للاستواء؛ لا يستلزم الحاجة، وإنما يستلزمُ الحاجةَ استواءُ المخلوق.

أما استواء الرب تعالى على العرش؛ فهو استواء بلا حاجة ولا افتقار[(١)].

وهناك فروق بين الاستواء، والاستقرار، والقعود:

فالاستواء فُسِّر بـ: الارتفاع، والاستقرار، والصعود، والعلو.

والاستقرار فيه معنى الثبات، وهو خلاف الاضطراب.

والقعود؛ هو خلاف القيام.

فالقعود على الشيء، والاستقرار على الشيء، والاستواء على الشيء، فقد يكون قعود بلا استقرار، والعكس كذلك.

وأما الاستواء؛ فإنه يتضمن الاستقرار، فكلُّ استواءٍ استقرارٌ، وليس كلُّ استقرارٍ استواءً.



---

(١) «مجموع الفتاوى» ٥/ ٢٦٢ و١٦/ ١٠١ و«تفسير سورة الإخلاص» ص٣٧٩، و«التوسل والوسيلة» ص٣٦٧.

وليس في اللفظ ما يدل على ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق، ثم استوى، كما ذكر أنه قدر، فهدى، وأنه بنى السماء بأيدٍ، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك.

فلم يذكر استواء مطلقاً يصلح للمخلوق، ولا عاماً يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة.

فلو قُدِّر ـ على وجه الفرض الممتنع ـ أنه هو مثل خلقه ـ تعالى الله عن ذلك ـ لكان استواؤه مثل استواء خلقه.

أما إذا كان هو ليس مماثلاً لخلقه، بل قد عُلم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواء يخصه، لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به؛ فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه، وأنه لو سقط العرش لخر مَن عليه؟! سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً.

هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق؟!؛ بل لو قُدِّر أن جاهلاً فهم مثل هذا، أو توهمه لبُين له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلاً، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه.

فلما قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] فهل يتوهم

متوهم أنَّ بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زُبُلٍ[(١)]، ومجارفَ، وأعوانٍ، وضَرْبِ لَبِنٍ[(٢)] وجَبْلِ طين[(٣)]؟!

ثم قد عُلم أن الله خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقراً إلى أن تحمله الأرض، والسحاب ـ أيضاً ـ فوق الأرض، وليس مفتقراً إلى أن تحمله، والسمٰوات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها.

فالعلي الأعلى ربُّ كلِّ شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه، كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه، أو عرشه؟! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟!

وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره؛ فالخالقُ سبحانه أحقُّ به وأَولى.

الشَّرْحُ

يبين الشيخ رحمه الله: أنه لا أساس لهذا التوهم في دلالة ألفاظ نصوص الاستواء، وذلك لوجوه:

١ ـ أن الله تعالى ذكر استواء أضافه إلى نفسه؛ كما أضاف إليه سائر الصفات؛ كعلمه، وسمعه، وبصره، وبنائه للسماء، فالقول في الاستواء؛ كالقول في هذه الصفات.

٢ ـ من المعلوم أنه تعالى ليس مثل خلقه، فصفاته كذلك، فإن

---

(١) جمع «زبيل»؛ وهو: الجِراب، وقيل: الوِعاء يُحْمل فيه. «لسان العرب» ١١/ ٣٠٠.
(٢) اللَّبِنُ؛ هو: «المَضْروب من الطينِ مُرَبَّعاً للبناء». «القاموس المحيط» ص١٥٨٦.
(٣) في «القاموس المحيط» ص١٢٥٩: «جَبَلَهم اللهُ تعالى يَجْبُلُ ويَجْبِل: خَلَقَهُم». ولعل المراد بـ «جبل الطين»: صنعه على الشكل الذي يريده الباني. والله أعلم.

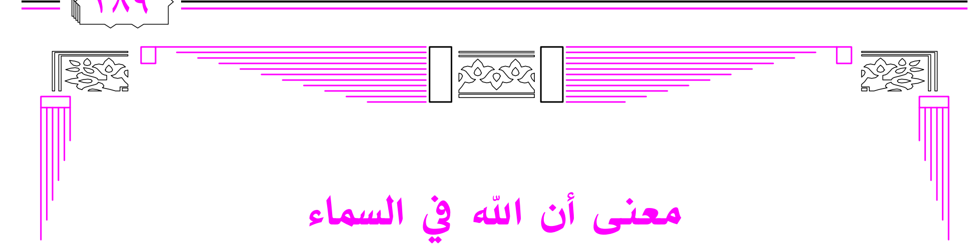
«**القول في الصفات كالقول في الذات**»، فلو كان الله تعالى مثل خلقه؛ لكانت صفاته مثل صفاتهم.

٣ ـ من المعلوم أنه تعالى غني عن كل ما سواه، وذلك يتضمن غناه عن العرش، وإن كان مستوياً عليه؛ بل هو الممسك للعرش وما دون العرش.

٤ ـ أن علو الشيء على غيره لا يستلزم حاجته إلى ما دونه، وذلك ثابت في المخلوقات، فالسحاب فوق الأرض، والسمٰوات بعضها فوق بعض، وليس شيء من ذلك مفتقراً إلى ما تحته، فالله تعالى أولى ألَّا يلزم من علوه على خلقه واستوائه على عرشه حاجة أو افتقار، ومن المعلوم أن ما ثبت للمخلوق من الغنى؛ فالله أولى به.

وقد بيَّن الشيخ أن هذا المعنى الباطل؛ لا يجوز توهمه في ألفاظ النصوص، ولا اعتقاد أنه ظاهرها، فضلاً عن أن يجوِّز ذلك المعنى الباطل على الله تعالى، وذلك في **قوله**: فـ(**هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق؟!**).





معنى أن الله في السماء

وكذلك قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦﴾ [الملك] مَن توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السمٰوات، فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: «إن الشمس والقمر في السماء» يقتضي ذلك؛ فإن حرف «في» متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف، والمضاف إليه.

ولهذا يُفرَّق بين كونِ الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيِّز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإنَّ لكلِّ نوعٍ من هذه الأنواعِ خاصيةً يتميزُ بها عن غيره، وإن كان حرفُ «في» مستعملاً في ذلك كله.

الشَّرح

(**في**) مِن حروف الجر، ولها معانٍ[١]، والأصل فيها «الظرفية»، ولكن هذه الظرفية تختلف بحسب ما قبلها وما بعدها، ولهذا **قال الشيخ:** إنه (**يُفرَّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم..**) أي: أن (**في**) في كلِّ هذه التراكيب للظرفية، ولكن لكل تركيب خاصية يتميز بها عن الآخر.

فالشيء في المكان، يعني: أنه قد يتسع لغيره.

---

(١) «الجنى الداني في حروف المعاني» ص٢٥٠، و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» ص١٩١.

والجسم في الحيِّز؛ والحيز: ما شغله الجسم من الفراغ، وعلى هذا؛ فالحيز لا يسع غير الجسم المتحيز فيه.

والعرض في الجسم، يعني: أنه قائم به.

والوجه في المرآة؛ أي: صورته.

وهكذا صار لكل تركيب معنى يخصه، وأفادت **(في)** في كل تركيب معنى خاصاً.

وقول الشيخ: (**وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك**) أي: يقتضي أنهما في داخل السماء، وهذا يدل على أن الشيخ يذهب إلى ذلك(١)، وهذا مشهور عند المفسرين(٢).

والنصوص ليست صريحة في هذا؛ لأن لفظ **(السماء)** يحتمل السماء المبنية، والسماء بمعنى العلو، فالإخبار عن الشمس والقمر بأنهما في السماء ليس نصاً بأنهما داخل السماء.

ومن أجل هذا الاحتمال لم يقطعِ المحققون(٣) بكذب ما ادَّعاه بعض الكفار مِن الوصول إلى القمر، ولم يُكَفِّروا مَن صدَّقهم، وقد دلت القرائن بعد ذلك على كذبهم.



(١) «مجموع الفتاوى» ٤/ ٢٧١ و٦/ ٥٩٢ و٥٩٧.

(٢) «تفسير البغوي» ٥/ ٣١٧، و«النكت والعيون» ٣/ ٤٤٦، و«المحرر الوجيز» ٥/ ٣٧٥، و«الجامع لأحكام القرآن» ١٧/ ٤٥١، و«البحر المحيط» ٨/ ٣٣٤، و«تفسير ابن كثير» ٨/ ٢٣٣، و«اللباب في علوم الكتاب» ١٩/ ٣٩٠، و«نظم الدرر» ٨/ ١٧١، و«فتح القدير» ٤/ ٥٢٠، و«روح المعاني» ١٦/ ١٢٩.

(٣) كالعلامة ابن باز في كتابه «الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب»، والعلامة ابن عثيمين في كتابه «رسالة حول الصعود إلى القمر».

فلو قال قائل: «العرش في السماء أم في الأرض»؟ لقيل: «في السماء»، ولو قيل: «الجنة في السماء أم في الأرض»؟ لقيل: «الجنة في السماء»، ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السمٰوات؛ بل ولا الجنة.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمٰن**»[(١)].

فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨].

الشَّرْح

من المعلوم أن العرش في السماء وليس في الأرض، وكذا الجنة.

وإذا قيل: إن العرش في السماء، أو الجنة في السماء؛ لم يلزم أن يكون العرش ولا الجنة داخل السمٰوات.

فقد ثبت أن العرش سقف الجنة، وهذه الجنة فوق الأفلاك؛ أي: فوق السمٰوات؛ لأن السمٰوات مستديرة[(٢)].

(١) رواه البخاري (٧٤٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) «مجموع الفتاوى» ٥/ ١٥٠ و٦/ ٥٨٦، و«الرسالة العرشية» ص٥٦٥، و«منهاج السُّنَّة» ٥/ ٤٤٢، و«بيان تلبيس الجهمية» ٤/ ٨.

فالسماء يراد بها العلو سواء كان فوق الأفلاك ـ أي: السمٰوات ـ أم تحتها، كما في الآيتين اللتين ذكرهما المؤلف، فالسماء في الآية الأولى: «سقف الدار»، وفي الثانية: «السحاب».

وإذا كان الإخبار عن المخلوق بأنه في السماء؛ لا يلزم منه أن يكون داخلَ السمٰواتِ ولا شيءٍ آخر؛ فالخالق تعالى أَوْلى ألَّا يلزم في حقه ذلك؛ إذ هو العلي الأعلى سبحانه وتعالى.



ولما كان قد استقرَّ في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء؛ كان المفهوم من قوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]: أنه في السماء، وأنه في العلو، وأنه فوق كل شيء.

وكذلك الجارية لما قال لها: «أين الله؟ قالت: في السماء»[1]، إنما أرادت العلو، مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة، وحلوله فيها.

وإذا قيل: «العلو»، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به؛ إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: «إن العرش في السماء»، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

الشَّرْحُ

لما بيَّن الشيخ أنَّ المراد بالسماء: العلو، وأنه مِنَ المستقر في نفوس الناس أن الله تعالى هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء؛ ذكر أنهم يفهمون من وصف الله تعالى بأنه في السماء أن معناه: أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء، دون أن يكون في شيء موجود يحيط به، أو يحصره، أو يحويه؛ فإن العلو يتناول ما فوق المخلوقات.

وإذا كان المخلوق يمكن أن يوصف بأنه في العلو، دون أن يكون في شيء وجودي يحويه ويحيط به؛ كما في العرش؛ فالخالق أَوْلى وأحرى بألَّا يستلزم وصفه بأنه في السماء أن يكون في شيء وجودي، يحيط به، ويحصره، **فلكلِّ مقامٍ مقالٌ**.

(١) رواه مسلم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه.

فإذا قلنا: «الطير في السماء»، فإنا نعني به: العلو النسبي.

وإذا قلنا: «الملائكة في السماء»، فإنا نعني به: السمٰوات المبنية؛ فإنهم عُمَّارها.

وإذا قلنا: «الجنة في السماء»، كان هذا محتملاً أن تكون داخل السمٰوات، أو فوقها، وأما الفردوس التي سقفها عرش الرحمٰن، وهي أعلى الجنة، فإنها فوق السمٰوات، وهي في العلو، وهكذا العرش.

فكل ما كان في العلو فهو في السماء، وما فوق المخلوقات جميعاً؛ فهو في العلو، العلو المطلق.

فالعلو نوعان: علو نسبي، وعلو مطلق.

فالعلو النسبي يكون في حق المخلوقات، فبعضها فوق بعض، فوصف المخلوق بالعلو؛ هو بالنسبة لما دونه.

أما العلو المطلق على كل شيء؛ فهو في حق الباري سبحانه وتعالى، فله العلو المطلق: ذاتاً، وقدراً، وقهراً.



وإذا قُدِّر أن السماء المراد بها الأفلاك؛ كان المراد أنه عليها، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وكما قال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وكما قال: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، ويقال: «فلان في الجبل»، و«في السطح»، وإن كان على أعلى شيء فيه.

الشَّرْحُ

هذا تمام الكلام على قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦].

ما معنى أن الله في السماء؟ الأصل في معنى «في» أنها للظرفية، ومعنى السماء: العلو، فمعنى أن الله في السماء؛ أي: في العلو.

وإذا قُدِّر أن المراد بالسماء في قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني: الأفلاك؛ أي: السمٰوات السبع الطباق المبنية؛ فيتعين أن تكون «في» بمعنى: «على»، ولذلك شواهد في لغة العرب، وكما في الآيتين والمثالين اللذين ذكرهما المؤلف فإن «في» بمعنى «على».

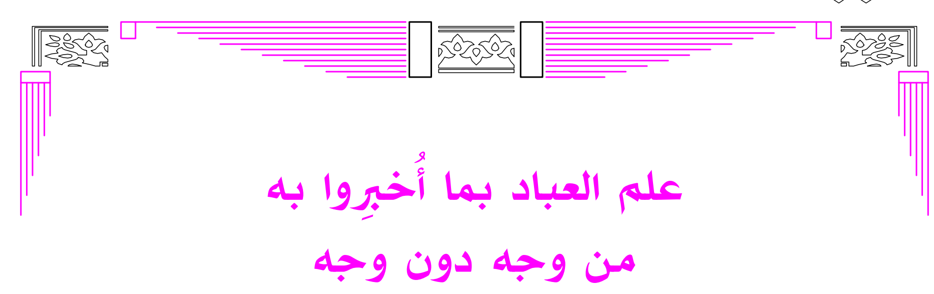
وقول الشيخ: (**وإن قُدِّر أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها**) يريد لفظ (**السماء**) الذي في الآية، ويريد بالأفلاك: السمٰوات السبع.

وقد جعل هذا التفسير احتمالاً ممَّا يدل على أن الراجح عنده: أن معنى (**السماء**) في الآية العلو، و«في» للظرفية[(١)].

ولا منافاة بين التفسيرين.



(١) «مجموع الفتاوى» ٥/١٠٦ و١٦/١٠١.



علم العباد بما أُخبِروا به من وجه دون وجه

القاعدة الخامسة

أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله تعالى قال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد]، فأمر بتدبر الكتاب كله.

وقد قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران].

الشَّرح

معنى هذه القاعدة: أن ما أخبرنا الله به ورسوله ﷺ من الأسماء والصفات، أو أمر المعاد؛ معلوم لنا من وجه لا مطلقاً، فلو كان معلوماً لنا مطلقاً كُنَّا محيطين بما أخبرنا به، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ولو كنا لا نعلمه مطلقاً؛ كانت هذه الأخبار ألفاظاً لا حظَّ لنا منها؛ إلا مجرد التلاوة، من غير أن يكون للعقل والفهم حظ.

فهذه الأخبار إذاً؛ معلومة لنا من وجه دون وجه، فإذا قرأناها فهمناها؛ لكن فهماً محدوداً، فنفهمها من جانب، ولا نحيط بها علماً.

أما الوجه الذي نعلمه؛ فهو: ما تدل عليه هذه النصوص حسب دلالة اللسان العربي، لأننا خوطبنا بلسان عربي مبين، والرسول عليه الصلاة والسلام عربي، فكل من يحسن اللسان العربي له حظ من فهم هذه النصوص.

فنفهم هذه النصوص من جهة ما تدل عليه من المعنى بحسب دلالة اللغة، ولا بد ـ أيضاً ـ من مراعاة السياق الذي وردت فيه، ودلالة النصوص المفسِّرة، فإن كلام الله تعالى يُفَسِّر بعضه بعضاً، والسُّنَّة تفسر القرآن، هذا هو الوجه الذي نعلمه.

أما الوجه الذي لا نعلمه؛ فهو الحقائق والكيفيات لتلك الأمور المخبَرِ عنها، فلا نعلم حقائقها، ولا كيفياتها بل هي غيب، فيكون هذا الخبرُ معلوماً لنا من جهة معناه، وغيرَ معلومٍ لنا من حيث حقيقتُه وكيفيته.

فقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] فيه خبرٌ عن الله بأن يديه تعالى مبسوطتان، وهذا يدل على أن له تعالى يدين، ومن شأن يديه البسط، والبسط تقدم أنه يحتمل معنيين[(١)]:

أحدهما: البسط ضد القبض، فالله تعالى يبسط يديه كما يشاء، ويقبضهما كما يشاء.

والآخر: أن المراد بالبسط كثرة العطاء والجود[(٢)].

وكلٌّ من المعنيين حق، لكن المعنى الثاني أنسب للسياق؛ لأن المراد الرد على اليهود الذين وصفوا الله بالبخل، وعبَّروا عن ذلك

---

(١) ص١٤٢.

(٢) «تفسير الطبري» ٨/ ٥٥٣.

بقولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، ويوضحه قوله بعدها: ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُۚ﴾؛ فنفهم من هذه الآية أنه تعالى له يدان، وأنهما مبسوطتان، وأنه تعالى ينفق كيف يشاء، وأن يديه ليست كيدي أحد من الخلق.

وهذا يرجع إلى ما علم بالشرع والعقل؛ مِن أنه تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وليس المراد باليدين القوة أو النعمة، فإن هذا وإن كان له أصل في اللغة إلا أنه يأباه السياق، ويأباه ـ أيضاً ـ ذكر اليدين بلفظ التثنية؛ كما تقدم في المقارنة بين آية «ص» وآية «يس»[(١)].

فهذا هو الجانب الذي نعلمه، وهو موجَب اللغة، والسياق، والنصوص الأخرى المفسِّرة، ولكن لا نعلم كنه يديه وكيفيتهما، ولا يصح لنا أن نتخيل كيفية يدي الرب تعالى على نحو أيدي أحد من العباد؛ لأنه تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته.

فمن قال: «كيف يدي الرب»؟ قلنا له: «كيف الرب»؟ فإذا قال: «لا يَعلم كيف هو إلا هو». قلنا: «وكذلك يداه لا يعلم كيفيتهما إلا هو سبحانه وتعالى»، فـ«القول في الصفات كالقول في الذات» من حيث الثبوت، ونفي التشبيه، ونفي العلم بالكيفية.

إذاً؛ فقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ معلوم لنا من وجه دون وجه، وهكذا سائرُ نصوصِ الصفاتِ القولُ فيها واحد، وكذا نصوصُ المعاد القول فيها كالقول في نصوص الصفات، كما في المثل الأول المتقدم[(٢)].

فإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّىۖ﴾ [محمد: ١٥]،

---

(١) ص٢٦٦.   (٢) ص١٩٠.

وقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ۝٦٨﴾ [الرحمٰن]، وقوله: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ ۝٥٠﴾ [الرحمٰن]، ونحوها؛ فهذه النصوص معلومة لنا من وجه، فنفهم من هذه الآيات أن الله تعالى أعد لعباده أصناف النعيم: من مشارب، وملابس ومساكن، وزوجات، كما قال تعالى: ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الطور: ٢٠] فيفهم من هذه الآية: أن نساء الجنة حور عين، والحُور: جمع حوراء، والعِين: جمع عَيناء، والحَوَرُ؛ هو: «شدة سواد العين، مع شدة بياضها، مع بياض البدن»[١]، كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى[٢]، والعَيَنُ؛ هو: سعة العين[٣]، فضيق العين وصغرها؛ مذموم في الصفات[٤].

فهذا كله مفهوم لنا بدلالة اللغة، ودلالة السياق، ولكن لا نعلم كُنه هذه المطاعم، والمشارب، والملابس، ولا نتصور ولا نتخيل حقيقة وكنه تلك الزوجات؛ بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، وقال تعالى في الحديث القدسي المتفق على صحته: «**أعددت لعبادي الصالحين: ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»[٥]، فنعلم أن ما أخبر الله به ورسوله ممَّا أعد الله لأوليائه في الجنة؛ أنه وإنْ كان موافقاً لما نعرفه في الدنيا؛ فإنه ليس مثل ما في الدنيا، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما «ليس في الدنيا شيء ممَّا في الجنة إلا الأسماء»[٦].

إذاً؛ نصوص الوعد معلومة لنا من وجه دون وجه.

وهذه القاعدة يقصد بها الرد على أهل التفويض الذين يقولون: إن

(١) «تهذيب اللغة» ٥/ ٢٢٩.
(٢) «حادي الأرواح» ١/ ٤٧٥، ٤٧٦.
(٣) «المخصص» ١/ ٩٩.
(٤) «حادي الأرواح» ١/ ٤٧٦.
(٥) رواه البخاري (٣٢٤٤)، ومسلم (٢٨٢٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.
(٦) تقدم في ص١٩١.

هذه النصوص ـ أي: نصوص الصفات ـ من المتشابه؛ فلا يفهم منها شيء، ولا تدل على معنى يدركه السامع والمخاطَب والتالي، فهي ألفاظٌ تقرأ فقط، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والدليل على هذه القاعدة مركب من مجموع دليلين فأكثر؛ فأما الدليل على الوجه الأول من القاعدة؛ فآيات التدبر، كما قال الله تعالى: (﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾) وقال: (﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾)، وقال: (﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾).

فالله تعالى ذم الكافرين والمنافقين على إعراضهم عن تدبر القرآن، وفي هذا أمر للمؤمنين بتدبر القرآنِ، وتدبرُ القرآن؛ هو: تعقل معانيه والنظر في دلالاته، وإنما يُدرك معنى الكلام في أخرياته؛ فلا يفهم معناه إلا بعد استكماله، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ أي: أَغَفَلوا فلا يتدبرون القرآن؟![1].

وإذا جاء حرف العطف بعد الهمزة؛ فالراجح أن العطف على محذوف، ويقدَّر بنحو ما ذكر[2].

وقوله تعالى: (﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾) فيه بيان أن الله تعالى أنزل كتابه ليتفكر الناس في آياته، ويعقلوا معانيها؛ لأن التدبر هو الطريق إلى فهم المراد من الكلام، ولكن لا بدَّ أن يكون

(١) «تفسير أبي السعود» ٢/ ٢٠٧، و«فتح القدير» ١/ ٧٣٤، و«أضواء البيان» ٧/ ٤٥٧.

(٢) هذا رأي الزمخشري وتبعه جماعة، وخالفهم الجمهور، انظر حججهم وما استشهدوا به في: «الْكِتَابِ» ٣/ ١٨٧، و«المقتضب» ٣/ ٣٠٧، و«الكشاف» ١/ ١٩٧، ٢/ ٦٣٤، و«تفسير البحر المحيط» ١/ ٣٣٩، و«الجنى الداني في حروف المعاني» ص٣١، و«توضيح المقاصد والمسالك» ٢/ ١٠٣٣، و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» ص٢٢، و«أوضح المسالك» ٣/ ٣٥٣، و«شرح الأشموني على ألفية ابن مالك» ٣/ ٩٠، و«شرح التصريح على التوضيح» ٢/ ١٥٥.

هذا التدبر مبنياً على أصول الفهم، فلا بد أن يكون لدى المتدبر:

- إلمامٌ باللغة العربية.
- وبالأدلة الشرعية.
- وبالمأثور من التفسير، عن الرسول ﷺ، وعن الصحابة، والتابعين.

قوله تعالى: (﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾) تدل هذه الآية على الحض على تدبر القرآنِ كلِّه لا بعضه، فعلم بهذا أنَّ القرآن كلَّه يمكن فهمه؛ لأن ما لا يمكن فهمه؛ لا يؤمر بتدبره؛ لأنه لا معنى ولا فائدة لتدبره، فلو سمعت كلاماً أعجمياً وأنت لا تعرف هذه اللغة؛ فإنه ليس بإمكانك أن تتدبره لتفهم شيئاً، فالكلام الذي يتدبر هو الذي يمكن فهمه، وما لا يمكن فهمه؛ فلا يؤمر بتدبره، بل لا يمكن تدبره.

فلما أمر الله تعالى بتدبر القرآن كله علم أن القرآن كله يمكن فهمه؛ ليكون حجة على صدق الرسول ﷺ، وللتعبد بتلاوته، والتعبد بتدبره، ثم بالإيمان بمعانيه، والعمل بأوامره ونواهيه(١).

إذاً؛ فنصوص التدبر تدل على أنا نعلم ما أُخْبِرنا به من نصوص الصفات ونصوص المعاد من وجه، وهو الشِّق الأول من القاعدة.

وهناك أدلة أخرى من هذا الجنس تدل على هذا، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وما أشبهها، وهذا ليس خاصاً ببعض القرآن؛ فكل القرآن بيان للناس، وهدى لهم، وما لا يفهم منه شيء لا يكون بياناً ولا هدى.

ففي النصوص المتقدمة دليل على الشِّق الأول من القاعدة؛ وهو:

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٦/ ٤١٠، «مقدمة في أصول التفسير» ص٣١، و«القاعدة المراكشية» ص١٥٧، و«الفتوى الحموية» ص٢٩٦.

(**أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه**)، وفيها رد على أهل التفويض الذين يقولون: «إن من نصوص القرآن ما لا يفهمه أحد»، كما سيأتي في الكلام على المتشابه.

والدليل على الشِّق الثاني من القاعدة؛ أي: الدليل على أن من مدلول هذه الأخبار ما لا يعلمه العباد آية آل عمران؛ وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾، والضمير في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ﴾ يعود إلى الآيات المتشابهات، فلا يعلم تأويل المتشابه إلا الله تعالى.

فبين هذه الآية والآيات المتقدمة في التدبر تعارض في الظاهر؛ لأن آيات التدبر تدل على أن القرآن كله يمكن فهمه، وهذه الآية يظهر منها: أن من آيات القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله سبحانه، وهذا تعارض في الظاهر.

والجمع بينها هو القاعدة؛ وهو أن نقول: إن الآيات المتشابهات ليست ألفاظاً مجردة لا يفهم منها شيء، وليست معلومة من كل وجه؛ بل هي معلومة من وجه دون وجه، ويتضح هذا بمعرفة معنى التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، وهو: الحقيقة المخبَر عنها في النصوص، كما سيأتي في الكلام على معاني التأويل.

فالآيات المتشابهات معلومة لنا من وجه دون وجه، فالوجه الذي نعلمه هو الذي نصل إليه بالتدبر، والوجه الذي لا نعلمه هو الذي استأثر الله تعالى بعلمه، وأخبرنا بذلك في قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، إذاً؛ فهذه القاعدة يستدل لها بمجموع النصوص: نصوص التدبر وما أشبهها، وآية آل عمران.

وهي مستنبطة من هذه النصوص، وهي أيضاً تتضمن الجمع بين هذه النصوص، فبمراعاة مضمون القاعدة؛ يحصل الجمع.

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ قد دلت الآية على أن القرآن نوعان: آيات محكمات، وآيات متشابهات، والآياتُ المحكمات هنَّ الأصل الذي يُرَدُّ إليه غيره، فالآيات المتشابهات ترد إلى الآيات المحكمات.

وقد اختُلِف في المراد بالمحكمات والمتشابهات[(١)]، فقيل: المحكم؛ هو: «البيِّن الذي لا يشتبه معناه، ولا يخفى على أكثر الناس»، والمتشابه؛ هو: «الذي يخفى معناه على بعض الناس».

وقريب من هذا قول من يقول: المحكم؛ هو: «ما لا يحتمل إلا معنى واحداً»، والمتشابه؛ هو: «ما يحتمل أكثر من معنى».

وقيل: المحكم؛ هو: «الناسخ»، والمتشابه؛ هو: «المنسوخ».

وقيل: إن المحكم؛ هو: «ما يجب الإيمان به والعمل»، أي: يقتضي عملاً؛ كنصوص الأوامر والنواهي، والحلال والحرام، والمتشابه: «ما يجب الإيمان به ولا يقتضي عملاً»؛ كالنصوص الخبرية التي تتضمن أموراً علمية عقدية، كما تضمنته سورة الإخلاص.

وسيأتي لهذا مزيد بحث عند الكلام على المحكم والمتشابه بنوعية العام والخاص في ثنايا هذه «القاعدة»[(٢)]؛ فإن القرآن قد وُصف بأنه كله محكم، وبأنه كله متشابه، وأن بعضه محكم وبعضه متشابه، كما في هذه الآية، آية آل عمران، ولهذا كان الإحكام نوعين، والمتشابه نوعين، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ

---

(١) «تفسير الطبري» ٥/١٩٢.

(٢) ص٣٥١.

﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦۗ﴾ أي: يعرضون عن المحكم الواضح البيِّن، ويتبعون المتشابه الذي فيه خفاء واشتباه؛ طلباً للصد عن سبيل الله، وتضليل الناس عن الحق، وطلباً لتأويله الذي لا سبيل إلى معرفته؛ وهو ما استأثر بعلمه سبحانه، أو طلباً لتفسيره على ما يوافق أهواءهم، أو طلباً لتفسيره بغير علمٍ، وتفسيرُه لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم على القراءة الأخرى.

قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ الآية فيها قراءتان؛ فالجمهور من الأمة سلفاً وخلفاً على الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، وذهب بعض السلف إلى أن الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ فعلى الأول الراسخون في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، وتكون جملة: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ مستأنفة فـ«الراسخون» مبتدأ، وجملة «يقولون» خبر المبتدإ.

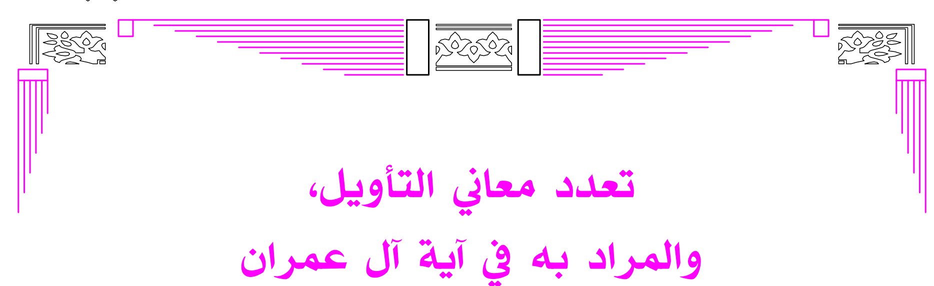
وعلى القراءة الثانية ـ كما هو رأي مجاهدٍ ومَن معهُ ـ يكون الراسخون في العلم يعلمون تأويله، وجملة «يقولون» مستأنفة، وإذا وصَلْتَ تكون الجملة الفعلية حالاً؛ أي: الراسخون في العلم يعلمون تأويله قائلين: آمنا به، وتكون في محل نصب[(١)].

قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ هذا من كمال علمهم، فالعلم الصحيح يثمر الإيمان.

فهذه هي «القاعدة»، وهذا هو دليلها، ثم يأتي الكلام على ما يتعلق بمعاني التأويل.



(١) «تفسير الطبري» ٥/ ٢٢١، و«البيان في غريب إعراب القرآن» ١/ ١٩٢، و«التبيان في إعراب القرآن» ص٧٣، و«تفسير البحر المحيط» ٢/ ٤٠١، و«الدر المصون» ٣/ ٢٩.



تعدد معاني التأويل، والمراد به في آية آل عمران

وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وهذا هو المأثور عن أُبَيٍّ بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم، ورُوي عن ابن عباس أنه قال: «التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، من ادعى علمه فهو كاذب».

وقد رُوي عن مجاهدٍ وطائفةٍ: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها».

الشَّرْح

الاستدلال بالآية على «القاعدة» لا يتم إلا على مذهب الجمهور في الوقف في هذه الآية؛ لأن الآية على هذه القراءة تدل على: أنَّ مِن تأويل المتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وهذا هو المروي عن أئمة القراء من الصحابة؛ كابن عباس، وابن مسعود، وأُبي بن كعب رضي الله تعالى عنهم[(١)]، ثم ذكر الشيخ أثر ابن عباس المشهور، وقد رواه ابن جرير، وغيره[(٢)].

---

(١) «تفسير الطبري» ٥/٢١٨ و٢٢١.

(٢) في «تفسيره» ١/٧٠، ورواه الطبراني في «مسند الشاميين» ٢/٣٠٢ بنحوه.

وهذا الأثر يدل على مضمون «القاعدة» ـ أيضاً ـ؛ فإنه يدل على أن هذه النصوص ليست معلومة للناس من كل وجه؛ بل مِن مدلولاتها ما لا يعلمه إلا الله، فالأوجه الثلاثة الأولى في هذا الأثر: مِن علم العباد.

فأما الذي (**تعرفه العرب من كلامها**)؛ فكالمعاني اللغوية، فإن القرآن نزل بلسان عربي، فيعلم العرب معاني هذه الألفاظ؛ لأنها جاءت بلغتهم، ولهذا كان المشركون يستمعون للقرآن، ويدهشون إذا سمعوه، ويتواصون بعدم استماعه، حذراً من التأثر به، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ ۝٢٦﴾ [فصلت] فالمعاني اللغوية تعرفها العرب من كلامها، مثل معنى: السماء، والأرض، والشمس، والقمر، والسرر، والأرائك، والنمارق، ونحوها.

وأما التفسير الذي (**لا يعذر أحد بجهله**)؛ فهو المعاني الشرعية التي يتعلق بها التكليف كالإيمان، والكفر، والصلاة، والزكاة، والصيام الشرعي، فلا يكفي معرفة المعاني اللغوية؛ بل لا بدَّ من معرفة المعاني الشرعية لها، فالصيام مثلاً؛ هو: «الإمساك» في اللغة(١)، لكن في الشرع؛ هو: «الإمساك عن المفطرات ـ التي أهمها ثلاثة: الأكل، والشرب، والجماع ـ بنِيَّةٍ مِن طلوع الفجر إلى غروب الشمس»(٢)، كذلك الزكاة، والصلاة، وغيرها.

وقول ابن عباس: **(لا يعذر أحد بجهله)** لعل المراد: أنه لا يعذر أحد بعدم تعلمه وتحصيله، فلا بدَّ من معرفة المكلف للمعاني الشرعية، لكن لو وقع جهل ببعض هذه الأحكام لا عن تقصير وإعراض ولا تفريط؛ فإنه يعذر.

والتفسير الذي (**يعلمه العلماء**) هو تفاصيل الأحكام، ودقائق

(١) «القاموس المحيط» ص١٤٦٠. (٢) «المغني» ٤/ ٣٢٥.

الاستنباط، وتفاصيل الحِكم في الجملة، فهذا من شأن العلماء.

وأما التفسير الذي (**لا يعلمه إلا الله**)؛ فهو ما استأثر الله تعالى به من حقائق ما أخبر به، وتفاصيل حِكَمه تعالى في شرعه، فالحِكَمُ في شرعه وقدره؛ لا يعلمها على التفصيل إلا الله سبحانه.

إذاً؛ هذا الأثر من الشواهد التي يستشهد بها للقاعدة، فقول ابن عباس هذا؛ يطابق ما دلت عليه الآيات المتقدمة من آيات التدبر ونحوها، وآية آل عمران.

قوله: (**وقد روي عن مجاهدٍ، وطائفةٍ: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله**)[١].

أي: تأويل المتشابه، وإذا كان الراسخون في العلم يعلمون المتشابه؛ فيكون الوقف في الآية على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، هذا هو مقتضى قول مجاهد، ويدل على هذا ـ أيضاً ـ؛ **قوله**: (**عرضت المصحف** ـ المصحف مثلث الميم[٢]، أي: القرآن الكريم، فالمصحف اسم لما كُتب فيه جميع القرآن ـ **علىٰ ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية، وأسأله عن تفسيرها**)[٣] فيه دلالة على أن القرآن كلَّه يمكن فهمه، ويمكن السؤال عن معناه، ولو كان في القرآن ما لا يمكن فهم معناه لما صح السؤال عنه كله، ومعنى كلام مجاهد أنه يسأل ابن عباس عمَّا يخفى معناه مِن المعاني الدقيقة، والمعاني الشرعية التي يختص بعلمها الراسخون في العلم؛ كابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

إذاً؛ فهذان قولان في الآية، من حيث القراءة، ومن حيث

(١) «تفسير الطبري» ٥/ ٢٢٠.
(٢) أي: يجوز فيها: الضم، والفتح، والكسر. انظر: «إكمال الإعلام بتثليث الكلام» ١/ ١٥.
(٣) رواه الطبري في «تفسيره» ١/ ٨٥، وبنحوه رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» ١٥/ ٥٥٨، والدارمي ١/ ٢٧٠.

التفسير، فالجمهور على أن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ومقتضى ذلك: أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، والقول الثاني: أن الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ومضمون هذا: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه.

وهذان القولان بينهما تقابل بالسلب والإيجاب، والسلبُ والإيجاب نقيضان، فبينهما تعارض في الظاهر، ولكن في الحقيقة أنه لا تعارض بينهما، وهذا ما يريد الشيخ أن يقرره بقوله:



ولا منافاة بين القولين عند التحقيق؛ فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معانٍ:

أحدها: وهو اصطلاح كثيرٍ مِن المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله ـ: أن التأويل؛ هو: «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به»؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويلِ نصوص الصفات وتَرْكِ تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم؟، وحق أو باطل؟

الشَّرْح

أي: قول جمهور الأمة سلفاً وخلفاً؛ وهو: أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ومقتضى هذا: أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، وقول مجاهد ومَن معه مِن أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فيكون الوقف على قوله سبحانه: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، وسبق أن ظاهرهما التعارض؛ لأنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، فلا بدَّ من الجمع بينهما، فمجاهد كما سيأتي إمام المفسرين؛ فلا يليق أن يقال: «إنه خالف الجمهور، وأتى بقول يناقض قول سائر المفسرين».

وإذا أمكن الجمع بين القولين؛ لم يكن هناك تناقض ولا اختلاف في الحقيقة، وغاية الأمر أن يكون من اختلاف التنوع لا من اختلاف التضادِ، وغالبُ الخلاف بين المفسرين من قبيل اختلاف التنوع.

ثم **قال الشيخ** مبيناً ما يحصل به الجمع بين القولين: (**فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معانٍ**)[1]،

---

(١) «الفتوى الحموية» ص٢٩٠، و«الإكليل في المتشابه والتأويل» ص٢٨٨، =

والتعارضُ بين هذين القولين؛ يصح لو كان التأويل ليس له إلا معنى واحد، فإنه يمتنع حينئذٍ الجمع ولكن التأويل له معانٍ.

فيمكن الجمع بين قولِ الجمهور، وقولِ مجاهد ومَن معه بحمل كلٍّ من القولين على معنى من معاني التأويل، فالذي يقول: «إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه»، يريد بالتأويل معنى غير المعنى الذي يريده مَن يقول: «إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله»؛ وحينئذٍ يزول التعارض.

والتوفيقُ بين القولين يحصل بمراعاة المعنى الثاني والثالث من معاني التأويل، لكن الشيخ ذكر المعاني الثلاثة.

قوله: (**وهو اصطلاحُ كثيرٍ..**) أي: أن هذا اصطلاحٌ محضٌ ليس من اللغة في شيء.

قوله: (**أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به**) أي: تفسير اللفظ بالمعنى البعيد، وترك المعنى القريب.

فإذا قالوا: «هذا النص مؤول»، فالمراد: أنه مصروف عن ظاهره إلى خلاف ظاهره، ولهذا يقول الأصوليون: إن الأدلة منها ما هو «نص» لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهذا لا يتأتى فيه التأويل، ومنها: ما يحتمل أكثر من معنى، ومن هذه المعاني ما هو قريب، ومنها ما هو بعيد، فحمله على المعنى القريب؛ هو: «الظاهر»، وهذا هو الواجب؛ إلا إذا كان هناك دليل يوجب حمله على المعنى الآخر البعيد؛ فيكون: «مؤولاً»[1].

= و«درء التعارض» ١/ ١٤ و٢٠٦ و٥/ ٢٣٤، و«تفسير سورة الإخلاص» ص٤١٩، و«الصواعق المرسلة» ١/ ١٧٧ و٣/ ٩٢٢.

(١) انظر نحو ما ذُكر عن: «النص»، و«الظاهر»، و«المؤول» في «روضة الناظر» ٢/ ٥٦٠ ـ ٥٦٣.

قوله: (**وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويلِ نصوص الصفات وتَرْكِ تأويلها، وهل ذلك محمود أو مذموم؟ أو حق أو باطل؟**) أي: أن الناس خاضوا في هذا، فمِن الناس من يقول: «يجب تأويل نصوص الصفات»، وهم أهل التأويل مِنَ المعطلة، ويقابل أهل التأويل من المعطلةِ: أهلُ التفويض، فكل من أهل التأويل وأهل التفويض؛ ينفون الصفات عن الله سبحانه، لكنهم يختلفون في الموقف من نصوص الصفات.

وهذا التأويل؛ كتأويل «الاستواء» بـ«الاستيلاء»، و«اليد» بـ«النعمة، أو القدرة»، و«الوجه» بـ«الذات أو بالثواب»، وتأويل «النزول» بـ«نزول الرحمة، أو نزول ملَك مِنَ الملائكة»، وتأويل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] بـ«مجيء أمره»، وظاهر هذا النص ـ مثلاً ـ: أنه هو تعالى يجيء. والاحتمال المرجوح: مجيء أمره، وهم يقولون: «إن هذا التأويل لدليل»، وهي في الحقيقة شبهات داحضة مردودة، وقد بنوا عليها مذهبهم الباطل.

هذا هو التأويل بالمعنى الأول، ولكن ما حكم هذا التأويل؟

نقول: إن كان الدليل الذي بُني عليه هذا التأويل صحيحاً؛ فالتأويل صحيح؛ لأنه عمل بالدليل الصحيح، وإن كان الدليل لا يصح؛ كان التأويل الذي بني عليه باطلاً.

وأما تأويل نصوص الصفات بمعنى صرفها عن ظاهرها إلى خلاف هذا الظاهر، فإنه باطل بدون تفصيل؛ لأنه ليس هناك دليل، فأهل التأويل من المعطلة ليس عندهم دليل يجب المصير إليه، ما هي إلا شبهات وحجج داحضة؛ كقولهم: «معنى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي: أمره؛ لأن المجيء يتضمن انتقالاً، والانتقال ممتنع على الرب تعالى»، أو قولهم: «إن المجيء فعل حادث، والله منزه عن الحوادث».

ومن المعلوم أنه لا دليل على نفي الحوادث عن الله تعالى، فهذا لفظ مبتدع، وهو لفظ محتمل أيضاً، فالمقصود أنه ليس عندهم دليل صحيح لهذا التأويل، فوجب إجراء كلام الله تعالى على ظاهره.

هذا هو المعنى الأول من معاني التأويل، والشيخ ذكره لاستكمال معاني التأويل، وإلا فهذا المعنى ـ كما تقدم ـ محض اصطلاح لأهل الفقهِ وأصولِه وأهلِ الكلام، لم يأت في القرآن، ولا أصل له في اللغة العربية.



والثاني: أن التأويل بمعنى: التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مفسري القرآن، كما يقول ابن جرير، وأمثاله مِن المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل».

ومجاهدٌ إمام المفسرين، قال الثوري: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد؛ فحسبك به»[١].

وعلى تفسيره يعتمد: الشافعيُّ، وأحمدُ بن حنبل، والبخاريُّ، وغيرهم.

فإذا ذَكرَ أنه يعلم تأويل المتشابه؛ فالمراد به: معرفة تفسيره.



هذا أحد معنيي التأويل الواردين في النصوص، والمأثورين عن السلف، وهو مراد كثير من المفسرين من لفظ (**التأويل**)، وهو الذي عناه مجاهدٌ بقوله: «إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه».

وقول الشيخ: (**ومجاهد إمام المفسرين..**)[٢] إلخ، بيان لمنزلة مجاهد في التفسير، ممَّا يوجبُ اعتبارَ قولِه ذلك، فيتعين أنه أراد بالتأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم: (**التفسير**)؛ فلا يكون قوله معارضاً لقول الجمهور، كما تقدم.

---

(١) رواه الطبري في «تفسيره» ١/ ٨٥.

(٢) هو: ابن جبر، مولى السائب بن أبي السائب المخزومي، أبو الحجاج القرشي، المكي، الإمام، شيخ القراء والمفسرين، روى عن: سعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وأبي هريرة، وجماعة من الصحابة، وروى عنه: عكرمة، وطاوس، وعطاء، وأمم غيرهم، وقرأ عليه القرآن: ابن كثير، وأبو عمرو بن العلاء، اختلف في وفاته رحمه الله فقيل: سنة ١٠٢هـ، وقيل قبلها وقيل بعدها، وهو ثقة كبير القدر، وحديثه مخرج في الكتب الستة، وغيرها. «تهذيب الكمال» ٢٧/ ٢٢٨، و«سير أعلام النبلاء» ٤/ ٤٤٩.

الثالث: ـ من معاني التأويل ـ؛ هو: «الحقيقة التي يؤول إليها الكلام»، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣].

فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد؛ هو ما أخبر الله تعالى به فيه، ممَّا يكون من: القيامة، والحساب، والجزاء، والجنة، والنار، ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]؛ فجعل عَيْنَ ما وُجِد في الخارج؛ هو تأويل الرؤيا.

الشَّرْح

هذا هو المعنى الثاني من معنيي (**التأويل**) الواردين في النصوص، والمأثورين عن السلف؛ وهو: (**التأويل**) بمعنى: (**الحقيقة التي يؤول إليها الكلام**)؛ وهي: عين المخبَرِ به الموجود في الخارج، ومِن شواهده: آيتا الأعراف، ويوسف.

قوله تعالى: (﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾) استفهام إنكاري بمعنى: «النفي» أي: لا ينتظر هؤلاء الكفار المكذبون إلا تأويل ما أخبروا به مِن أمر البعث، والجزاء، والوعيد الشديد.

قوله تعالى: (﴿إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾) أي: تأويل ما جاء في الكتاب من الأخبار عن البعث الذي يكذب به الكفار، والعقاب الذي توعد الله به المكذبين، فإن هذه الآية بعد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأعراف].

فالتأويل هنا بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الشيء.

قوله: (**فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله**

تعالى به فيه مما يكون من القيامة) إلخ، أي: نفس الواقع في المعاد؛ هو هذا التأويل، فتأويل ما توعد الله تعالى به الكفار ـ مثلاً ـ هو نفس ما يكون من العقاب من دخولهم النار.

ومن الشواهد ـ أيضاً ـ على هذا المعنى: (**قوله تعالى في قصة يوسف عليه الصلاة والسلام لما دخل عليه أبواه وإخوته**) الأحدَ عشرَ، ورفع أبويه على العرش، وسجدوا له: (﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾) أي: هذه هي حقيقتها وتفسيرها الواقعي.

قوله: (**فجعلَ عَيْنَ ما وُجِد في الخارج هو تأويل الرؤيا**) أي: ما وجد في الخارج؛ وهو: السجود؛ هو تأويل الرؤيا التي رآها يوسف في أول أمره، فبدأتِ القصة بذكر الرؤيا، وانتهتْ بتفسيرها التفسير الواقعي الخارجي.

فالرؤيا لها تفسير يكون بالكلام، وتفسير يكون في الواقع، وقد اشتملتْ قصة يوسف عليه الصلاة والسلام على نماذج من الرؤى: رؤيا يوسف، ورؤيا الفتيين، ورؤيا المَلِك.

فرؤيا المَلِك فسرها يوسف عليه الصلاة والسلام، كما قال الله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِى سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ لَّعَلِّىٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [يوسف].

فهذا الكلام تفسير للرؤيا، ثم لما جاءت السنين الخصبة، وبعدها السبع الشداد؛ كانت هذه السنين تأويلاً؛ بمعنى الحقيقة.

فصار للرؤيا تأويل بمعنى التفسير، وتأويل بمعنى الحقيقة، فيأتي الرائي؛ فيقص على المعَبِّر، فيفسِّرها بحسب ما أوتي، فهذا تأويل بمعنى

التفسير، ولكن إذا وقع مقتضاها ومضمونها في الخارج، أو بالفعل؛ فذلك تأويلها بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام.

فيعقوب عليه السلام لما قص عليه يوسف عليه السلام الرؤيا؛ فهِم منها أن يوسف سيكون له شأن، لكن لا ندري هل يعقوب عليه السلام فهِم أن الشمسَ، والقمر، والأحدَ عشرَ كوكباً هي أبوا يوسف وإخوته؟ الله أعلم، وليس هذا ببعيد على يعقوبَ، وهو نبي من أنبياء الله تعالى، وفيها ـ أيضاً ـ قرائن تدل على هذا؛ كالشمس، والقمر، والكواكب الأحدَ عشرَ.

فيوسف عليه السلام يذكر هذه الحال، ويقول: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ أي: صار لها واقعاً وحقيقة.

والرؤيا التي لا يكون لها واقع؛ أضغاث أحلام، ومِن حديث النفس، ولكن الرؤيا الصادقة؛ هي التي يكون لها واقع، و«كان أول ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة في النوم؛ فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فَلَقِ الصبح»(١)؛ أي: جاءت مطابقة لما رأى في المنام.

والمقصود أن هذا هو المعنى الثالث، وسيعيد الشيخ رحمه الله ويوضح هذين المعنيين مزيد إيضاح في الفقرة التالية.

فائدة:

سجودُ يعقوبَ عليه الصلاة والسلام وأبنائه ليوسف عليه الصلاة والسلام؛ كان جائزاً في شريعتهم، أمَّا في شريعة الإسلام الخاتمة التي جاء بها محمد ﷺ فإنه لا يجوز، كما قال النبي ﷺ: «**لو كنت آمراً أحداً أنْ يسجد لأحد؛ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**» لما أراد معاذ رضي الله عنه أن يسجد له، وأنكر عليه ذلك(٢)، وقال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا

---

(١) رواه البخاري (٤٩٥٣) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) رواه عبد الرزاق في «المصنف» ١١/ ٣٠١، وابن أبي شيبة في «المصنف» ٩/ ٣٢٣، =

لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾ [فصلت].

وهذا السجود الذي كان مِن أبوي يوسف وإخوته؛ ليس هو من العبادة، بل هو سجود تحية وتكريم، كما سجد الملائكة لآدم بأمر الله تعالى عبادةً لله تعالى، وتكريماً لآدم عليه السلام، وبهذا أظهر اللهُ كرامة آدم وفَضْلَه، ولهذا يقول الناس يوم القيامة إذا طلبوا منه الشفاعة: «**أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك**»[1].



= وأحمد ٤/ ٣٨١، وابن ماجه (١٨٥٣)، وصححه ابن حبان (٤١٧١)، والحاكم ٤/ ١٧٢، وانظر: «العلل» لابن أبي حاتم (١٢٨٢ و٢٢٥٠)، و«العلل» للدارقطني ٦/ ٣٧. وجاء معناه عن عدد من الصحابة.

(١) رواه البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فالتأويل الثاني؛ هو: تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يُفسَّر به اللفظ حتى يفهم معناه، أو تعرف علته، أو دليله، وهذا التأويل الثالث؛ هو عين ما هو موجود في الخارج، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: «كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي**»، يتأول القرآن». تعني قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]، وقول سفيان بن عيينة: «السُّنَّة؛ هي تأول الأمر، والنهي».

فإنَّ نفس الفعل المأمور به؛ هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبَرِ عنه؛ هو: تأويل الخبر، والكلام: خبر، وأمر.



هذا كلُّه توضيح للمعنيين الثاني والثالث من معاني التأويل، وهما: التأويل بمعنى التفسير، والتأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام.

فقول الشيخ: (**الثاني؛ هو: تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يفسَّر به اللفظ حتى يفهم معناه**) إلخ، معناه: أن التأويل بمعنى التفسير؛ هو نفس الكلام الذي يعبر به المفسِّر عن معنى الآية ـ مثلاً ـ، ويبين به ما تدل عليه مِنَ الحُكم وعلته، وهذا يختلف باختلاف المفسرين في تعبيرهم عن معنى الآية.

وأما التأويل بمعنى الحقيقة؛ فقد ذكره الشيخ **بقوله:** (**وهذا التأويل الثالث؛ هو عين ما هو موجود في الخارج**) فظهر بذلك الفرق بين معنيي التأويل.

فقوله: (**فإن نفس الفعل المأمور به؛ هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبَرِ عنه؛ هو: تأويل الخبر، والكلام: خبرٌ،**

وأمرٌ) أي: أن التأويل الثالث؛ هو: الحقيقة الموجودة في الخارج، والكلام قسمان: خبر، وإنشاء.

فتأويل الأمر؛ هو نفس فعل المأمور به، وتأويل النهي هو ترك المنهي عنه، وتأويل الخبر؛ هو نفس المخبَرِ عنه الموجود في الخارج.

فقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ له تأويل بمعنى التفسير، وتأويل بمعنى الحقيقة، فتأويله بمعنى التفسير؛ هو ما يعبر عنه المفسرون، كقولهم: هذا أمر مِن الله تعالى لعباده المؤمنين بإقام الصلاة؛ وهو: أداؤها بواجباتها، وسننها، وشروطها؛ كما بيَّن النبي ﷺ، وبهذا تحصل إقامة الصلاة، ونحو هذا الكلام، فكلام المفسرين؛ هو من هذا التأويل.

وأما تأويله بمعنى الحقيقة؛ فهو أداء المسلم للصلاة، كما صلَّى النبي ﷺ، فهو ـ أي: المسلم ـ يتأول القرآن، كما قالت عائشة رضي الله عنها: (**كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي»، يتأول القرآن**)[(١)].

فتسبيحه ﷺ واستغفاره هذا في الركوع والسجود؛ هو التأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وقولها رضي الله عنها: «يتأول القرآن» أي: يعمل بهذا القرآن، ويحقق حقيقة الأمر الذي أُمر به؛ بهذا التسبيح، وهذا الاستغفار.

وتأويل قوله تعالى: (﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾) بمعنى التفسير، مثل أن يقول المفسر: هذا أمر من الله سبحانه لنبيه ﷺ بتسبيحه وتنزيهه عن كلِّ ما لا يليق به، وحمده سبحانه، والثناء عليه بما هو أهله، وأمرٌ من الله لنبيه بالاستغفار، والتوجه إليه بطلب المغفرة.

---

(١) رواه البخاري (٤٩٨٦)، ومسلم (٤٨٤).

وعائشة رضي الله عنها أخبرت عن التأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، وهكذا تأويل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾ [التغابن: ٩] بمعنى الحقيقة؛ هو نفس ما يكون يوم القيامة من جمع الناس ـ الأولين والآخرين ـ ببعثهم من قبورهم، وحشرهم.

ومن شواهد التأويل بمعنى الحقيقة ما ذكره الشيخ عن سفيان بن عيينة: (**السُّنَّة؛ هي: تأويل الأمر والنهي**)(١) أي: الطريقة المستقيمة والمثلى؛ هي فعل المأمور به، وترك المنهي عنه، وهذا هو تأويل الأمر والنهي، وبهذا يكون الشيخ قد ذكر للمعنى الثالث من معاني التأويل شواهد من القرآن كما في الآيتين، وشواهد من المأثور من كلام السلف؛ كقول عائشة رضي الله عنها، وقول سفيان بن عيينة رحمه الله، والله أعلم.



(١) لم أجده عنه مسنداً، وقد ذكره المؤلف أيضاً في «درء تعارض العقل النقل» ١/٢٠٦.

ولهذا يقول أبو عبيد، وغيره: «الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة»[١]. كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصماء؛ لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أُمِر به؛ ونفس ما نُهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، كما يعلمُ أتباعُ أبقراطَ[٢]، وسيبويهِ ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة.

ولكن تأويل الأمر والنهي؛ لا بُدَّ من معرفته، بخلاف تأويل الخبر.



معنى كلام أبي عبيد القاسم بن سلَّام[٣] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن علماء الشرع

---

(١) «غريب الحديث» له ٤/ ٧٧.

(٢) ويقال: بقراط، وهو ابن أيراقليدس بن أبقراط، طبيبٌ يوناني، من أهل بيتٍ عُرف بصناعة الطب، تعلَّم الطب من أبيه وجَدِّه، وهو أول من أشاع تعليم الطب، ودوَّنه، وشهره بين الناس، له نحو ثلاثين كتاباً في الطب، وكان يعالج المرضى احتساباً، عاش ٩٥ سنة.

انظر: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص٦٤، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص٤٣.

(٣) ابن عبد الله، الإمام، الحافظ، المجتهد، ذو الفنون، كان أبوه عبداً رومياً لرجل من أهل «هراة».

ولد ١٥٧هـ، وسمع الحديث من: هشيم، وابن عيينة، وأبي بكر بن عياش، وابن المبارك، وغيرهم، وقرأ القرآن على الكسائي، وأخذ اللغة عن أبي عبيدة، والأصمعي، وابن الأعرابي والفراء، وجماعة آخرين.

وروى عنه: الدارمي، وعباس الدوري، وابن أبي الدنيا، وغيرهم. وله مصنفات نافعة، تزيد على عشرين كتاباً؛ منها: «الطهور»، و«الأَمْوَال»، و«غريب الحديث»، وهو أجلُّ كتبه. وثقه الأئمة، وأثنوا عليه، مات رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة ٢٢٤هـ بـ«مَكَّةَ».

انظر: «تاريخ بغداد» ١٤/ ٣٩٢، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٤٩٠.

أعلم بتأويل كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ من أهل اللغة[(١)]، كما تقدم من قول ابن عباس: «تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء»[(٢)]، فالفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة.

ولهذا تُفسَّر الألفاظ الشرعية «لغة»، ثم تفسر «شرعاً»، فيقال ـ مثلاً ـ: الصلاة لغة: «الدعاء»[(٣)]، وفي الشرع: «كذا وكذا»، وهكذا الصيام، والزكاة، والحج، ونحوها.

قوله: (**لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أمر به، ونفس ما نهي عنه؛ لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ**) أي: لأنهم يعلمون من المقاصد الشرعية ما لا يُعلم بمجرد اللغة.

قوله: (**كما ذكروا ذلك في اشتمال الصماء**) ثبت عن النبي ﷺ أنه «**نهى عن اشتمال الصماء**»[(٤)]، وهي: لبسة معروفة، فأهل اللغة، قالوا: إن اشتمال الصماء أن يلف الإنسان على نفسه ثوباً، ويجعل يديه مِن داخل بحيث لا يكون له منفذ، أخذاً من الصمم؛ وهو: انسداد الأذن، والشيء الأصم: الذي لا منفذ فيه[(٥)].

ففهم أهل اللغة من اشتمال الصماء هذا، وأما الفقهاء؛ فعندهم: أن اشتمال الصماء؛ هي: أن يلتحف الإنسان بالثوب الواحد ليس عليه غيره، ويجعل طرفيه على عاتقه، فإذا أراد أن يخرج يده أدى هذا إلى انكشاف العورة، ولو انفلت الطرف الذي على الكتف كذلك، وأما إذا

---

(١) «جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية» ص٣٥، و«فتح الباري» لابن رجب ٢/ ٣٩٩.

(٢) ص٣٠٥.

(٣) «معجم مقاييس اللغة» ٣/ ٣٠٠.

(٤) رواه البخاري (٣٦٧)، ومسلم (٢٠٩٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٥) «غريب الحديث» للقاسم بن سلام ٤/ ٧٧، و«النهاية في غريب الحديث» ٣/ ٥٤.

كان إزار مع الثوب؛ فالصحيح أنه لا بأس؛ كحال المضطبع في الإحرام[(١)].

فالفقهاء فسَّروا اشتمال الصماء بنحو هذا التفسير، وقالوا: السر في هذا النهي أنها مظنة لانكشاف العورة، فالفقهاء إذاً أعلم؛ لأن المقصود الأول من اللباس؛ هو: ستر العورة، والمقصود الثاني: الزينة، قال الله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ﴾ [الأعراف: ٢٦]، وما نهي عنه من هذه اللبسات؛ لأنها مظنة انكشاف العورة، فكل لبسة تُعَرِّض العورة للانكشاف؛ فإنه ينهى عنها، وكل لبسة تكون أستر؛ فهي أكمل وأفضل؛ لأنها تحقق المقصود الشرعي.

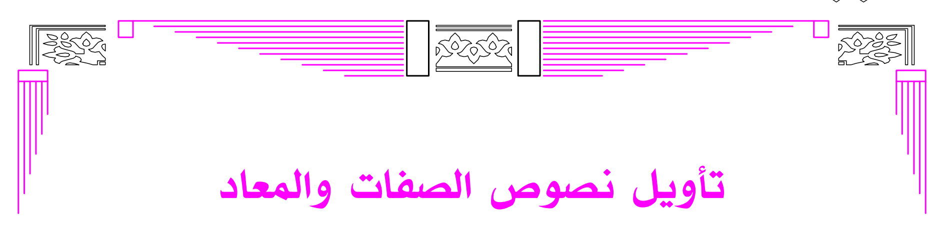
والتأويل في كلام أبي عبيد ـ رحمه الله تعالى ـ الذي يظهر أنه صالح لأنْ يكون بمعنى «التفسير»، ولأن يكون بمعنى «الحقيقة»، فالفقهاء أعلم بتأويل كلام الرسول ﷺ، ومن كان أعلم بمقصوده؛ كان أعلم بتطبيق ذلك والعمل به، وأقدر عليه، والله أعلم.

قوله: (**ولكن الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر**).

هذا هو الفرق بين تأويل الأمر وتأويل الخبر؛ وهو: أن تأويل الأمر لا بدَّ من معرفته؛ لأنه مقصود من المكلف أن يقوم به، بخلاف تأويل الخبر، فإنه ليس بلازم أن نعلم حقيقة الخبر، وتأويله في الخارج على ما هو عليه؛ بل الغالب في الأخبار أن تكون غير معلومة، كما سيأتي في نصوص الأسماء والصفات، ونصوص المعاد.



(١) «المغني» ٢/٢٩٦، و«فتح الباري» لابن رجب ٢/٣٩٧.



تأويل نصوص الصفات والمعاد

إذا عُرف ذلك؛ فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات؛ هو: حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد؛ هو: نفس ما يكون من الوعد والوعيد.

ولهذا ما يجيء في الحديث؛ نعمل بمحكمه، ونؤمن بمتشابهه؛ لأن ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر؛ فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة: لحماً، ولبناً، وعسلاً، وماءً، وخمراً، ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته.

فأسماء الله تعالى وصفاته أَوْلى ـ وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه ـ ألَّا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته.

الشَّرْح

أي: إذا عرف ما تقدم من معاني التأويل وخصوصاً المعنى الثالث، وهو: «الحقيقة»، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن صفاته؛ هو: نفسه المقدسة وما قام به ﷻ من الصفات، وهذا باعتبار المعنى الثالث من معاني التأويل؛ وهو: «الحقيقة».

فقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه]؛ هو نفسه تعالى وما قام به من الاستواء على العرش، وتأويل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا

بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]؛ هو نفسه المقدسة وما قام به من السمع والبصر، وهكذا القول في سائر نصوص الصفات؛ كقوله ﷺ: «**ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا**»[(١)] الحديثَ.

وهذا النوع من التأويل؛ هو الذي لا يعلمه إلا الله تعالى كما سبق[(٢)]، وكما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

وهكذا تأويل نصوص الوعد والوعيد، ونصوص البعث وما يكون يوم القيامة؛ هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد يوم القيامة في الخارج، فتأويل قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ﴿٢٣﴾﴾ [الرعد]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَلِيلٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ ﴿١٤﴾ عَلَىٰ سُرُرٖ مَّوۡضُونَةٖ ﴿١٥﴾ مُّتَّكِـِٔينَ عَلَيۡهَا مُتَقَٰبِلِينَ ﴿١٦﴾ يَطُوفُ عَلَيۡهِمۡ وِلۡدَٰنٞ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكۡوَابٖ وَأَبَارِيقَ وَكَأۡسٖ مِّن مَّعِينٖ ﴿١٨﴾﴾ [الواقعة] الآيات، تأويلها؛ هو نفس الموجود وما يكون من ذلك، فمن هذه الأمور ما يكون موجوداً الآن؛ كالجنة، ولكن دخول المؤمنين الجنة بحيث يجلسون على تلك السرر، ويتكؤون عليها، ويطوف عليهم الولدان؛ يكون يوم القيامة.

وهكذا تأويل نصوص الوعيد؛ هو ما يكون من الوعيد، كما تقدم[(٣)] في قوله تعالى في تهديد الكفار: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: ما ينتظر هؤلاء الكفار إلا تأويل ما تُوعِّدوا به، وما وُعِدوا به في الكتاب المفصل، فإذا قامت القيامة، وانشقت السماء، وانتثرت الكواكب، وفجرت البحار، وبعثرت القبور؛ فكل هذا الواقع؛ هو: تأويل ما أخبر الله سبحانه به من: أمر البعث، والنشور، والحشر،

(١) تقدم في ص٦٢.
(٢) ص٢٩٧.
(٣) ص٣١٤.

والجزاء، والثواب، والعقاب، باعتبار المعنى الثالث من معاني التأويل المتقدمة.

وأما تأويلها بمعنى «التفسير»؛ فهو حاصل الآن، وهو معلوم لنا، كما سيأتي، وقد تقدم[١]؛ وهو: نفس الكلام الذي نعبر به عن معاني هذه النصوص.

قوله: (**ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه**) أي: السُّنَّة مثل القرآن الكريم، ففيها محكم ومتشابه، كما أن القرآن منه آيات محكمات، وأخر متشابهات، ونفس ما قيل في المراد بالمحكم والمتشابه من القرآن؛ هو ينطبق على المحكم والمتشابه من السُّنَّة، وليس في القرآن أو السُّنَّة متشابه بمعنى ما لا يفهمه أحد، فإن هذا قول أهل التجهيل ـ أهل التفويض ـ لكن من تأويل المتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى.

قوله: (**نعمل بمحكمه، ونؤمن بمتشابهه**) هذا هو الواجب في المحكم والمتشابه، وقد تقدم[٢] أن من الأقوال في المحكم والمتشابه: أن المحكم؛ هو الناسخ، والمتشابه؛ هو المنسوخ، فالواجبُ في الناسخِ: الإيمانُ به، والعمل به، والواجبُ في المنسوخِ: الإيمانُ به، ولا يعمل به؛ لأنه قد نُسخ، فذكر في كل من الأمرين ما هو أخص به، فالمحكم؛ أخص بالعمل، والمتشابه؛ أخص بالإيمان، وإلا فالإيمان يجب في الكل: في المحكم والمتشابه من القرآن، والسُّنَّة.

قوله: (**لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا؛ كما أخبر أن في الجنة..**) إلخ، وهذا قد تقدم في «المَثَل الأول»[٣].

---

(١) ص٣١٣.
(٢) ص٣٠٣.
(٣) ص١٩٠.

قوله: (**وهذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى**) التشابه في اللفظ واضحٌ، وأما التشابه في المعنى من بعض الوجوه؛ فهو القدر المشترك، فإذا قرأ العربي النصوص التي فيها ذكر: الماء، والعسل، والخمر، واللبن في الجنة؛ يعرف أن هذه أشربةٌ، وليست أموراً أخرى؛ بل هي أسماء لمسميات معقولة مفهومة، وإذا قرأ النصوص التي فيها ذكر: الذهب، والحرير عرف أن هذه أنواع من اللباس، وهكذا.

وقد تقدم في المثل الأول ـ أيضاً ـ التأكيد على أن بين موجودات الدنيا، وموجودات الآخرة: قدر مشترك معنوي[1]، وأن المشابهة ليست في اللفظ فقط، كما قد يتوهم بعض الناس، ولكن مع الفارق، كما تقدم أن موجودات الآخرة توافق ما في الدنيا، وليست مثلها؛ بل هي مباينة لها مخالفة لها.

فيمكن حينئذٍ أن نقول: إن هذه النصوص التي أخبر الله بها عمَّا في الآخرة متشابهة، بمعنى: أن هذه النصوص يخفى معناها على بعض الناس ويشتبه، أو: أنها تدل على أمور علمية اعتقادية لا عملية، والمحظور أن يقال: إن هذه النصوص من المتشابه، بمعنى: ما لا يفهمه أحد على طريقة أهل التجهيل.

إذاً؛ فمشابهة موجودات الآخرة لموجودات الدنيا في اللفظ والمعنى؛ لا يستلزم أن تكون هذه الأمور التي أخبر الله عنها مثل ما في الدنيا، ولا حقيقتها كحقيقتها، وهكذا ما أخبر الله به عن نفسه.

قوله: (**فأسماء الله تعالى وصفاته أَوْلى وإنْ كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه**) أي: من بعض الوجوه (**ألَّا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق ولا حقيقته كحقيقته**) المعنى: أنه إذا

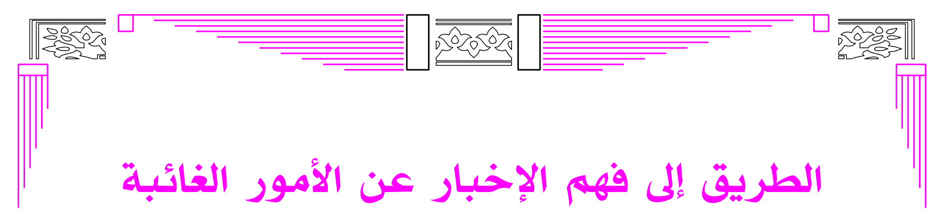
---

(١) ص١٩١.

كانت موجودات الآخرة مع ما بينها وبين ما في الدنيا من اتفاق ووجه شبه في اللفظ والمعنى؛ لا تكون مماثلة لها بل هي مباينة؛ فأسماء الله وصفاته أَولى ألَّا تكون مماثلة لأسماء العباد وصفاتهم، من أجل ما بينها من اتفاق ووجه شبه.

إذاً؛ فيصح أن يقال: إن نصوص الصفات متشابهة على هذا النحو؛ أي: يشتبه معناها على بعض الناس الجهال، أو بعض الناس الذين تسربت إلى عقولهم الاعتقادات البدعية، فلم يفهموا من نصوص الصفات إلا التشبيه، وهذا ضلال مبين، ولكن أهل العلم والبصيرة يعلمون أن ما أخبر الله به عن نفسه من الأسماء والصفات؛ ليس مثل أسماء العباد وصفاتهم، وإن كان بينها قدر مشترك، واتفاق من بعض الوجوه. والله أعلم.





الطريق إلى فهم الإخبار عن الأمور الغائبة

والإخبارُ عن الغائب لا يُفهم إن لم يُعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميِّز، وأنَّ ما أخبر الله به مِنَ الغيب؛ أعظم ممَّا يعلم في الشاهد.

وفي الغائب: «**ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»(١).

فنحن إذا أخبرَنا اللهُ بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار؛ علمنا معنى ذلك، وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسَّرنا ذلك.

وأمَّا نفسُ الحقيقةِ المخبَرِ عنها ـ مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة ـ؛ فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.



قد يرد سؤال على ما تقدم: لماذا أخبرنا الله تعالى عن هذه الأمور الغيبية العظيمة المباينة لما في الدنيا بهذه الأسماء التي لها معنى في الشاهد مما كان سبباً بالنسبة لبعض الناس أن يتوهموا التشبيه؟ أجاب الشيخ على هذا السؤال:

بقوله: (**والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء**

---

(١) نص حديث تقدم تخريجه في ص٢٩٩.

المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميِّز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد)[1] أي: لا بدَّ للمخاطَب المخبَرِ عن ذلك الغيب من أمرين:

الأول: أن يعرف المعنى الذي في الشاهد.

فإذا كان لا يعرف المعنى الذي في الشاهد؛ فلا يمكن أنْ يعرفَ المخبَرَ عنه في الغائب.

الثاني: أن يعرف دلالة اللفظ على ذلك المعنى.

فقد يعرف المعنى ولكنه لا يعلم دلالة اللفظ عليه. مثال ذلك: إنسان لا يعرف التفاح ولا الموز، فإذا قلتَ له: «اشتريتُ تفاحاً أو موزاً»، فإنه لا يفهم هذا الخطاب، وإذا أريته التفاح والموز، وأخبرته بأنها نوع من المأكولات؛ عَرَف هذا الخطاب، وقَبْلَ ذلك لم يفهم ما قلتَ له؛ لأنه لا يعرف هذا المعنى؛ فضلاً عن أن يعرف دلالة هذا اللفظ عليه.

وقد يعرف هذا الإنسانُ هذا التفاحَ والموز، ولكن لا يعرفه بهذا الاسم، كما لو كان أعجمياً لا يعرف التفاح والموز إلا بلغته الأعجمية، فهذا يعرف هذا المعنى ولكنه لا يعرف دلالة هذا اللفظ عليه، فإذا لم تمكن الترجمة؛ فإنك تحضر التفاح والموز عنده وتشير إليه، وهو يعرفه مِن قبل، لكنه استفاد منك دلالة اللفظ على هذا المعنى عندك.

إذاً؛ الإخبار عن الغائب لا بد فيه من هذين الأمرين.

قوله: «في الشاهد» أي: في الحاضر عند العباد في الدنيا، وهذا الكلام قد تقدمت الإشارة إليه في آخر «الأصل الأول» في قول الشيخ:

---

(١) «شرح حديث النزول» ص١٠٤.

«وكلُّ ما نثبته من الأسماء والصفات؛ فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب»[(١)].

قوله: (**فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب..**) إلخ؛ أي: أنَّ هذه النصوصَ معلومةٌ لنا من وجه دون وجه، كما في مطلع هذه «القاعدة»[(٢)]، فنفهم معنى قوله تعالى: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٖ وَأَنْهَٰرٞ﴾ [محمد: ١٥] الآية، ومعنى سائر النصوص المشتملة على ذكر ما أعد الله لأوليائه من أصناف النعيم، فنفهم منها ما يمكن لنا إدراكه، أما حقائقها على ما هي عليه؛ فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، فنحن لا نتصور كُنه ذلك الماء واللبن، ولا كُنه ما فيها من المتعة واللذة.

فيجب مع فهمنا لتلك المعاني أن نفهم أن هذه المعاني ليست مثل ما في الدنيا، ولا حقيقتها كحقيقتها.

فهذه النصوص إذاً؛ لها تأويلان: تأويل نعلمه، وتأويل لا نعلمه، وكذلك نصوص الأسماء والصفات كما تقدم[(٢)]، فلها تأويل نعلمه، وهو معانيها المفهومة بموجب اللغة والسياق، ولها تأويل لا نعلمه وهو حقائقها على ما هي عليه في الخارج.

قوله: (**مثل التي لم تكن بعد**) كأن الشيخ يشير إلى بعض أشراط الساعة ـ مثلاً ـ، فهذه قد تظهر للناس ويشاهدونها في الدنيا، مثل: ما أخبر به من طلوع الشمس من مغربها[(٣)]، وخروج الدابة[(٤)]، والمسيح الدجال وما يكون على يده[(٥)].

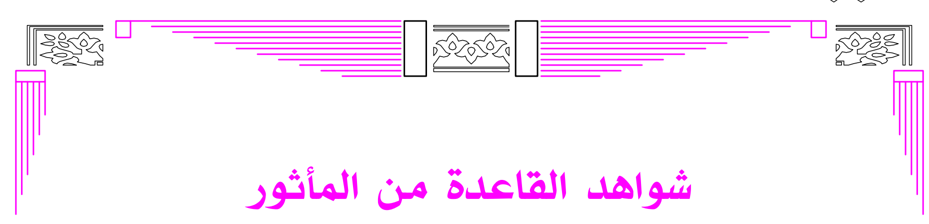
---

(١) ص١٧٨. (٢) ص٢٩٦.

(٣) انظر: البخاري (٤٦٣٥)، ومسلم (١٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) قال تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ [النمل: ٨٢].

(٥) انظر: صحيح مسلم (٢٩٣٧) من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنهما.



شواهد القاعدة من المأثور

ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه]؟ قالوا: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»، وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان»، فبيَّن أن الاستواء معلومٌ، وأن كيفية ذلك مجهولةٌ.

ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو.

وقد قال النبي ﷺ: «**لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»، وهذا في صحيح مسلم، وغيره، وقال في الحديث الآخر: «**اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابتك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك**». وهذا الحديث في المسند، وصحيح أبي حاتم.

وقد أخبر فيه أن لله مِن الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره.



الشاهد من هذين الأثرين[1] **قوله: (الاستواء معلوم، والكيف**

(١) تقدم تخريجهما في ص٧٨.

مجهول) أي: أن معنى الاستواء معلوم لنا؛ لأن الله تعالى خاطبنا بلسان عربي مبين، ومعناه ـ كما تقدم[١] ـ: الاستقرار، والارتفاع، والعلو، ونحو ذلك.

وأما الكيف فهو مجهول؛ وهو: التأويل الذي لا نعلمه، فصار قول الأئمة هنا؛ كمالك وربيعة رحمهما الله تعالى شاهداً للقاعدة: «أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه»، فالاستواء معلوم لنا من وجه دون وجه، **فقوله تعالى:** (﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾) له تأويل نعلمه؛ وهو: «التفسير»، وتأويل لا نعلمه؛ وهو: «كيفية هذا الاستواء وحقيقته»؛ لأن الاستواء صفة فعلية من صفات الله تعالى، و«**القول في الصفات كالقول في الذات**»، فكما أنه لا يعلم كيف هو إلا هو، فلا يَعلم كيفيةَ استوائه إلا هو تعالى.

وقوله: (**والإيمان به واجب**)؛ لأن الله تعالى أخبر به عن نفسه، وكل ما أخبر الله به عن نفسه يجب الإيمان به؛ لأنه تصديق لخبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ.

قوله: (**ومن الله البيان**) أي: أن الله تعالى قد بيَّن لعباده، وعرفهم بنفسه، ووصف نفسه لعباده، فنعرف ربنا بأنه استوى على العرش، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يجيء يوم القيامة.

قوله: (**وعلينا الإيمان**) أي: ويجب علينا الإيمان بذلك.

قوله: (**ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة ينفون علمَ العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو**)، يشبه هذا قولهم رحمهم الله في نصوص الصفات «أمروها كما جاءت بلا كيف»[٢] يعني: أثبتوا ما دلت عليه النصوص بلا

---

(١) ص٢٨٢.

(٢) تقدم تخريجه في ص٧٨.

بحث عن الكيفية، ولا تكييف لتلك الصفات، لا بالقول، ولا بالاعتقاد، والتفكير، فالله «لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام»[(١)].

قوله: (**وقد قال النبي ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك..**) الحديثَ، جاء هذا الحديثُ عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قاله في سجوده[(٢)]، وجاء عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقوله في الوتر[(٣)].

وقوله: «**لا أحصي**» أي: لا أبلغ ولا أقدر على ما تستحق من الثناء؛ لأن الرسول ﷺ لا يعلم كلَّ ما لله تعالى من المحامد، ولا يدرك مدى وكمال صفاته على ما هي عليه، فللَّه مِنَ المحامد وصفات الكمال؛ ما لا يعلمه أحدٌ حتى الرسول ﷺ، ولهذا إذا جاء ﷺ يوم القيامة ليشفع؛ يسجد، ويفتح الله عليه من محامده، وحسن الثناء عليه، شيئاً لم يفتحه على أحد قبله[(٤)].

فهذا الحديث يدل على أننا لا ندرك حقائق صفات الله تعالى وكمالها، كما أننا لا نعلم كلَّ ما لله من الأسماء ومن الصفات، فله أسماء وصفات لم يطلعنا عليها، أما الصفات التي أخبرنا بها؛ فنحن نعلمها، ولكننا ـ أيضاً ـ لا ندرك كمالها، وكنهها، وحقائقها.

ومن الدليل على ذلك ما رواه الإمام أحمد، وابن حبان، وغيرهما عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**ما قال عبدٌ قط إذا أصابه هم أو حزن..**» الحديثَ، وفي آخره: (**أسألك بكلِّ اسم هو لك..**) الحديثَ[(٥)]،

---

(١) «العقيدة الطحاوية» ص٤.

(٢) تقدم تخريجه في ص٣٢.

(٣) رواه أحمد ١/٩٦، وأبو داود (١٤٢٧)، والترمذي (٣٥٦٦) ـ وحسنه ـ، والنسائي ٣/٢٤٨، وابن ماجه (١١٧٩)، وصححه الحاكم ١/٣٠٦، والضياء في «المختارة» ٢/٢٥١، وابن حجر في «نتائج الأفكار» ٣/٢٦، وانظر: «العلل» لابن أبي حاتم (٣٢٨)، و«العلل» للدارقطني ٤/١٤.

(٤) تقدم تخريجه في ص٣٣.

(٥) رواه أحمد ١/٣٩١، وصححه ابن حبان (٩٧٢)، والحاكم ١/٥٠٩، وابن القيم =

والشاهد من هذا: **قوله:** (**أو استأثرت به في علم الغيب عندك**) فهذا نصٌ في أن لله تعالى أسماء اختص بعلمها وطوى علمها عن العباد، وهذا الحديث يدل على أن لله تعالى أسماء كثيرة، وكل اسم متضمن لصفة كمال، وفي هذا الحديث توسل بأسماء الله تعالى.

والتوسل الجائز أنواع:

أولها: التوسل بأسمائه تعالى وصفاته، فقولك: «يا الله»، «يا رحمٰن»، «يا رب»، هو توسل بأسماء الله، وهذا التوسل قد يكون بصيغة الدعاء، وقد يكون بالباء؛ كقولك: «أسألك باسمك العظيم الذي إذا سئلت به أعطيت، وإذا دعيت به أجبت»، «أسألك بأنك الله لا إله إلا أنت»، وهكذا.

قوله: (**سميت به نفسك**) هذا هو شأن كلِّ أسماء الله تعالى، فهو الذي سمى بها نفسه، ولا يجوز لأحد من العباد أن يخترع له اسماً.

قوله: (**أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك**) عطفُ هذا على ما قبله من عطف الخاص على العام، وما أنزله تعالى فيما شاء من كتبه داخل فيما علَّمه، فما يعلمه بعض عباده قد يكون في شيء مِن كتبه، وقد لا يكون، فقوله ﷺ: «**أو علمته أحداً من خلقك**» أعمُّ من قوله: «**أو أنزلته في كتابك**» فكل ما أنزله في كتابه؛ فإنه قد علمه بعض عباده.

ولكن قد يعلم بعض عباده مِن أسمائه ما لم يكن في كتابه، ومثال هذا أنه جاء في السُّنَّة من أسماء الله تعالى ما لم يأتِ في القرآن الكريم، مثل: «الشَّافي»[1]،

= في «الصواعق المرسلة» ٣/ ٩١٣، وحسنه ابن حجر؛ كما في «الفتوحات الربانية» ٤/ ١٣، وقال الدارقطني في «العلل» ٥/ ٢٠٠: «إسناد ليس بالقوي».

(١) عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: «**أذهب الباس رب الناس، واشف أنت الشافي**»، رواه البخاري (٥٦٥٧)، مسلم (٢١٩١).

و«الحَكَم»[(١)]، ولكن أكثر الأسماء التي علمنا الله تعالى هي في القرآن.

وفي هذا الحديث أن أسماء الله تعالى لا تنحصر في تسعة وتسعين، كما قد يتوهم ذلك بعض الناس من قوله ﷺ: «**إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة**»[(٢)]، فالتحقيق أن هذا الحديث لا يدل على حصر الأسماء في هذا العدد[(٣)]، لكن فيه الإخبار عن بعض أسماء الله تعالى، وأن من أسماء الله تسعة وتسعين من شأنها، ومن فضلها أن من أحصاها دخل الجنة.

وهذا الأسلوب لا يدل على الحصر، كما إذا قيل: «إن لله اسماً إذا دُعي به أجاب»؛ فإنه لا يدل على أنه ليس له إلا هذا الاسم، فالله تعالى له أسماء كثيرة سمى بها نفسه، فمنها ما أنزله فيما شاء من كتبه، ومنها ما علمه بعض عباده، ومنها ما اختص به واستأثر به في علم الغيب عنده، ولا تنحصر الأسماء التي في كتبه، أو أنزلها في القرآن، أو علمها لمن شاء؛ في تسعة وتسعين، والحديث لا يدل على الحصر.

وخبر «إنَّ» في الحديث؛ هو قوله ﷺ: «**مَنْ أحصاها دخل الجنة**»، وعلى هذا يكون قوله: «لله» ـ الجار والمجرور ـ حالاً من هذه الأسماء.

---

(١) عن أبي شريح الحارثي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إن الله هو الحَكَم، وإليه الحُكْم**»، رواه البخاري في «الأدب المفرد» (٨١٣)، وأبو داود (٤٩٥٥)، والنسائي ٨/ ٢٢٦، وصححه ابن حبان (٥٠٤)، والحاكم ١/ ٢٤.

(٢) رواه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والصواب الذي عليه جمهور العلماء.. ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسماً فإنه في الحديث الآخر.. قال: «**أو استأثرت به في علم الغيب عندك**».. وثبت أن النبي ﷺ كان يقول: «.. **لا أحصي ثناء عليك**»، فأخبر أنه ﷺ لا يحصي ثناء عليه، ولو أحصى جميع أسمائه؛ لأحصى صفاته كلها، فكان يحصي الثناء عليه؛ لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه». «درء تعارض العقل والنقل» ٢/ ٣٣٢، باختصار، وانظر: «بدائع الفوائد» ١/ ٢٩٣، و«فتح الباري» لابن حجر ١١/ ٢٢٠.

ويحتمل أن يكون خبر «إنَّ» هو قوله: «لله»، فيكون خبراً مقدماً[(١)].

وعندي: أن الأول أظهر. والله أعلم.

وإحصاء هذه الأسماء على مراتب[(٢)]؛ فإنه يكون بـ:

- معرفةِ ألفاظها.
- وعَدِّها.
- ويكون بفهمِ معانيها.
- ومِن إحصائها أيضاً: القيام بمقتضاها.

وليس المقصود هو الإحصاء العددي فقط، ولكنه نوع إحصاء، فلا شك أن معرفة كون أسماء الله: «كذا وكذا»، من العلم النافع.



---

(١) «شأن الدعاء» ص٢٤.

(٢) «شأن الدعاء» ص٢٦، و«بدائع الفوائد» ١/ ٢٨٨.



أسماء الله مترادفة من وجه، متباينة من وجه، ونظائرها في ذلك

والله ﷻ أخبرنا أنه: «عليم»، «قدير»، «سميع»، «بصير»، «غفور»، «رحيم»، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته؛ فنحن نفهم معنى ذلك، ونميِّزُ بيْنَ: العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلَّها اتفقتْ في دلالتها على ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات.

وكذلك أسماء النبي ﷺ؛ مثل: «محمد»، و«أحمد»، و«الماحي»، و«الحاشر»، و«العاقب».

وكذلك أسماء القرآن؛ مثل: «القرآن»، و«الفرقان»، و«الهدى»، و«النور»، و«التنزيل»، و«الشفاء»، وغير ذلك، ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة؛ لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة؛ لتعدد الصفات، كما إذا قيل: «السيف»، و«الصارم»، و«المهند»؛ وقصد بالصارم معنى: الصَّرْم، وفي المهند: النسبة إلى الهند؟، والتحقيق أنها مترادفة في الذات، متباينة في الصفات.



الشَّرح

يبيِّن الشيخ بناء على ما سبق من أن نصوص الأسماء والصفات معلومة لنا من وجه؛ أن أسماء الله التي أخبرنا بها مفهومة لنا، فنفهم أنها أسماء لله تعالى دالة على صفاته، فلذلك نفرق بينها لاختلاف ما

تدل عليه من الصفات ونعلم أنها جميعاً دالة على ذات الرب سبحانه.

فلهذا قال الشيخ: (**فهي متفقة متواطئة من حيث الذات..**) إلخ؛ أي: هي متحدة في دلالتها على ذات الرب، فهي أعلام على ذات الرب دالة على صفاته، لا كما تقول المعتزلة: «إنها أعلامٌ محضة لا تدل على معانٍ»؛ بل أسماء الله تعالى تدل على ذات الرب تعالى، وتدل على معانٍ وصفات قائمة بالرب.

إذاً؛ فلا نقول: «إن أسماء الله مترادفة، ولا متباينة مطلقاً؛ بل: إنها مترادفة في دلالتها على ذات الرب، ومتباينة في دلالتها على الصفات»، وهذا مبني على أنَّ «كلَّ اسم متضمنٌ لصفة»، فلهذا نعلم أنها جميعاً أسماء لله، ونفرِّق بين معانيها، فنفرِّق بين معنى المغفرة والرحمة، ومعنى السمع والبصر، والعزة والحكمة والقوة، وما أشبه ذلك.

ولهذا نقول: إن السميع هو البصير من حيث المسمى، فهما اسمان لمسمى واحد، ولكن السميع غير البصير من حيث المعنى والصفة، فالسميع يدل على صفة السمع، والبصير يدل على صفة البصر، وهكذا القول في سائر الأسماء.

قوله: (**وكذلك**) أي: ونظير أسماء الله تعالى من حيث الاتفاق من وجه والاختلاف من وجه.

قوله: (**مثل: «محمد»، و«أحمد»، و«الماحي»، و«الحاشر»، و«العاقب»**) النبي ﷺ له أسماء كثيرة، وقد أخبر عن بعضها بقوله ﷺ: «**أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يُمحى بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على عقبي، وأنا العاقب**» والعاقب الذي ليس بعده نبي[1].

---

(١) رواه البخاري (٤٨٩٦)، ومسلم (٢٣٥٤) ـ واللفظ له ـ من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

فهذه الأسماء كلها أسماء لمسمى واحد، وهو الرسول ﷺ، ولكن كل اسم له معنى، فهي متحدة من وجه، ومختلفة من وجه.

وهذه الأسماء أشار النبي ﷺ إلى معانيها: أمَّا «**محمد**»، وهو أشهر أسمائه، فهو عَلَمٌ، وصفةٌ في حقه ﷺ[(١)]، فهو علم عليه ﷺ، وله معنى هذا الاسم؛ وهو: كثرةُ حَمْدِ الغير له، فهو محمد يحمده الناس، والله تعالى يثني عليه، فـ«**محمَّدٌ**» اسمُ مفعولٍ مشتقٌ من حُمِّدَ يُحَمَّد؛ فهو محمَّد.

وأمَّا اسمه «**أحمد**»؛ فهو أفعلُ تفضيلٍ يدلُ على كثرةِ حمدِهِ لربِّه تعالى، أو: كثرةِ حَمْدِ الغير له، فهو أحمدُ مِن غيرِه؛ أي: أكثر حمداً لربه تعالى مِن غيره، أو: أكثر نصيباً من حَمْدِ الغير؛ أي: هو أحقُّ بالحمدِ مِن سائرِ الناس، فالاسمانِ متقاربان.

أمَّا «**الحاشر**»، و«**العاقب**»؛ فقد أشار النبي ﷺ إلى معناها بقوله: «**الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي**»، وهذا هو الحشر يوم القيامة، والرسول ﷺ يقول: «**بُعِثتُ أنا والساعةَ؛ كهاتين**» قال: «**وضمَّ السبابةَ، والوسطى**»[(٢)]، فالحاشرُ؛ هو النبي الخَاتِم الذي ليس بعده إلا الساعة، وحشر الناس.

و«**الماحي**»؛ هو: الذي محا الله به الكفر، وليس المراد بمحو الكفر هنا إزالة جميع الكفر عن وجه الأرض،؛ بل المراد: أن الله تعالى محا به من الكفر ما لم يمحُ بدعوة نبي سواه، وهذا يظهر بكثرة الأتباع.

وأمَّا «**العاقب**»؛ فهو: الذي يأتي بعد غيره، والرسول ﷺ جاء بعد الأنبياء، فهو المُقَفِّيْ والعاقب لجميع النبيين؛ كما قال الله تعالى:

---

(١) تقدم نحوه في ص٣٢.

(٢) رواه البخاري (٦٥٠٤)، ومسلم (٢٩٥١) ـ واللفظ له ـ من حديث أنس رضي الله عنه.

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤] أي: قد مضت من قبله جميع الرسل، فلا نبي بعده، وهو خَاتم النبيين، وأما ما جاء في ذكر المسيح: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ [المائدة: ٧٥]؛ فلا يفهم على الإطلاق؛ بل بعده رسولٌ لم يأتِ، كما قال الله تعالى عنه: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، فمعنى الآية حينئذٍ: ما المسيحُ ابنُ مريمَ إلا رسولٌ قد خلت مِن قبله أكثرُ ومعظمُ الرسلِ، لا جميع الرسل، والله أعلم.

قوله: (**وكذلك أسماء القرآن**) أي: ومن قبيل الأسماء التي تتحد من وجه؛ وهو: المسمى، وتختلف من وجه؛ وهو: المعنى؛ أسماء القرآن العظيم.

والقرآن؛ هو: «كلام الله تعالى، المنزل على محمد ﷺ، المحفوظ في الصدور، المكتوب في المصاحف، الموجود بين دفتي المصحف، المبدوء بالفاتحة، المختوم بسورة الناس».

قوله: (**مثل: «القرآن»، و«الفرقان»، و«الهدى»، و«النور»، و«التنزيل»، و«الشفاء» وغير ذلك**) فهذه الأسماءُ كلُّها لمسمى واحد؛ وهو: هذا الكتاب، ولكلِّ اسم من هذه الأسماء معنى من المعاني، فهو كتاب؛ لأنه مكتوب، وهو مكتوب في اللوح المحفوظ، وفي الصحف التي في أيدي الملائكة، ومكتوب في الصحف التي بأيدي المؤمنين.

وهو «**القرآن**» من القَرْء بمعنى الجمع؛ لأنه مجموعٌ ومؤلف مِن حروفٍ، وكلمات، وسور، وآيات، أو: مِن القَرْء بمعنى الإظهار؛ لأنه كلام مُظْهَر بالتلاوة، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة].

وهو «**الفرقان**»؛ لأنه فارِقٌ بين الحق والباطل، وبين أولياء الله وأعداء الله، وبين النافع والضار، كما قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان].

وهو «**الهدى**» كما قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال فيه أيضاً: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] أي: يدلُّ ويبيِّنُ الطريقةَ المثلى، ويهدي إلى الصراط المستقيم، فهو هدى لجميع الناس، ولكن لا ينتفع به إلا المؤمنون؛ كما قال تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقال في الآية الأخرى: ﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النمل].

فهذه أسماءٌ لمسمى واحد؛ وهو: كلام الله المنزل على محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف، وكل اسم يدل على صفة ثابتة للقرآن الكريم.

ونظير هذا في اللغة العربية؛ أسماء السيف؛ وهو: «الآلة الحادة المعروفة»، فهو يسمى عند العرب: (**«الصارم»، و«الحسام»، و«المهند»**) و«البتار»[1]، فهذه أسماء لشيء واحد، وكل اسم منها يدل على معنى.

ولكن لا تكون هذه الأسماء متباينة في الصفات إلا إذا قُصدت معانيها، وإذا لم تقصد معانيها؛ فإنها تكون أعلاماً فقط، فإذا قيل في السيف المصنوع في غير الهند: (**المهند**)؛ فإن هذا الاسم يكون علماً فقط، وإذا قيل: «خذ الصارم»، ولم يلاحظ معنى: «الصَّرم، والقطع»؛ فإنه حينئذٍ يكون علماً، فقط، ولكن إذا قيل: «خذ الصارم»، يعني: السيف القاطع، ولوحظ معنى: «الصرم والقطع»؛ فإن هذا الاسم يكون علماً، وصفة.

وكذا إذا قيل: «خذ المهند»، وهو مصنوع في الهند فِعلاً؛ فإنه يكون حينئذٍ علماً، وصفة، ولهذا قال الشيخ رحمه الله تعالى: (**كما إذا قيل: «السيف»، و«الصارم»، و«المهند»**) وقصد بالصارم معنى:

---

(١) «المخصص» ٦/ ٢٠ و٢٥، و«القاموس المحيط» ص٤٤٠.

(**الصرم**)، وفي (**المهند**) النسبة إلى الهند؛ أي: أنه لا بدَّ أن تكون هذه المعاني مقصودة، وإلا كانتْ هذه الأسماءُ مجردَ أعلامٍ.

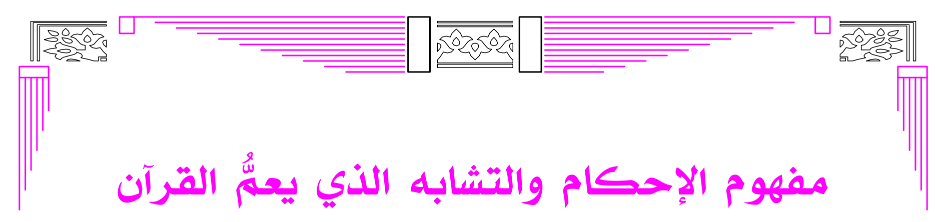
إذاً؛ فنظير أسماء الله تعالى من حيث إنها متفقةٌ في الذات، ومختلفة في الصفات؛ أسماء القرآن العظيم، وأسماء النبي ﷺ، وأسماء السيف. والله أعلم.

قوله: (**ومثل هذه الأسماء**) أي: الأسماء التي تكون متحدة من وجه؛ وهو: المسمى، ومختلفة من وجه؛ وهو: المعنى والصفة.

قوله: (**والتحقيق أنها مترادفة في الذات، متباينة في الصفات**)، ولهذا لا يصح أن تقول: (**إن أسماءه مترادفة**)، ولا أن تقول: (**إنها متباينة**)، فلا بدَّ من التقييد، فهي مترادفة من حيث دلالتها على الذات، ومتباينة من حيث دلالتها على الصفات.

وهذا كلُّه على طريقة أهل السُّنَّة والجماعة، وأمَّا على طريقة المعتزلة؛ فإنها مترادفة؛ لأنهم يجعلون أسماءه أعلاماً محضة لا تدل إلا على الذات، فلا فرق عندهم بين: (**السميع**)، و(**البصير**)، و(**العليم**)، و(**الحكيم**)؛ لأنها لمسمى واحد، ولا فرق بينها من جهة المعنى؛ لأنها عندهم لا تدل على معانٍ أصلاً. والله أعلم.





مفهوم الإحكام والتشابه الذي يعمُّ القرآن

وممَّا يوضح هذا أن الله وصفَ القرآن كلَّه بأنه محكمٌ، وبأنه متشابه، وفي موضع آخر: جَعَلَ منه ما هو محكم، ومنه ما هو متشابه، فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه.

قال تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١]؛ فأخبر أنه أَحْكَم آياتِه كلَّها، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]؛ فأخبر أنه كلَّه متشابهٌ.

والحُكم؛ هو: الفصل بين الشيئين، والحاكِم: يفصل بين الخصمين، والحِكْمة: فَصْلٌ بين المشتبهات؛ علماً، وعملاً، إذا مُيِّز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمنُ فعلَ النافع، وترك الضار.

فيقال: «حَكَمْت السفيهَ وأحكمته؛ إذا أخذت على يده»، و«حَكَمْت الدابة وأحكمتها؛ إذا جعلت لها حَكَمَة؛ وهو: ما أحاط بالحنك من اللجام»، وإحكام الشيء؛ إتقانه، فإحكام الكلام؛ إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره.

والقرآن كلُّه محكمٌ بمعنى الإتقان، فقد سماه الله حكيماً بقوله: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ۝١﴾ [يونس]؛ فـ«الحكيم» بمعنى: «الحاكم»، كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَكۡثَرَ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ۝٧٦﴾ [النمل].

وجعله مُفتياً في قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٢٧] أي: ما يتلى عليكم؛ يفتيكم فيهن، وجعله هادياً، ومبشراً في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الإسراء: ٩].

الشَّرح

قوله: (**وممَّا يوضح هذا أن الله وَصَفَ القرآن**) قد يكون اسمُ الإشارةِ إشارةً للقريب، وهو ما ذُكر من أنَّ أسماءَ الله تعالى متحدةٌ من وجه، ومختلفة من وجه.

ويحتمل أنه أراد الإشارة إلى ما في مطلع «القاعدة»[1] من الكلام في تأويل المتشابه، وأن منه ما يعلمه الراسخون في العلم، ومنه ما لا يعلمه إلا الله تعالى.

قوله: (**أنَّ الله وصف القرآن كلَّه بأنه محكمٌ، وبأنه متشابهٌ**) أي: ووصف بأنه كلَّه متشابه، والدليل على الإحكام العام؛ هو آية هود: (﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾) والدليل على التشابه العام؛ آية الزمر: (﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾).

وأما الدليل على الإحكام الخاص والتشابه الخاص؛ فآية آل عمران المتقدمة في مطلع «القاعدة»؛ وهي قوله سبحانه: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

قوله: (**فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه**) هذا لأنه لا يجوز أن يكون المعنى واحداً؛ لأنه لو كان المعنى واحداً؛ لصار فيه تناقض، ولهذا

(١) ص٣٠٥.

يقال: إنَّ بيْنَ دليلِ الإحكام العام والتشابه العام، ودليل الإحكام الخاص والتشابه الخاص؛ تعارضٌ في الظاهر.

ووجه هذا التعارض: أن بعض هذه الأدلة تدل على أن بعض القرآن محكم وبعضه متشابه، وبعضها يدل على أن القرآن كلَّه محكم وكلَّه متشابه؛ فتعارضت هذه الأدلة في الظاهر من حيث العموم والخصوص.

والطريق لدفع هذا التعارض؛ هو معرفة المراد بالإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه.

قوله: (**والحكم هو الفصل بين الشيئين..**) فتصاريف مادة (**حَكَمَ**) ترجع إلى معنى: «المنع»، فـ«حَكَمَ» بمعنى: «مَنَعَ» في أصل اللغة[1]، وذكر الشيخ رحمه الله شواهد لهذا المعنى بقول العرب: (**حكمت السفيه وأحكمته؛ إذا أخذت على يده**)، و(**حكمت الدابة، وأحكمتها إذا جعلت لها حَكَمَة؛ وهو: ما أحاط بالحنك من اللجام**)؛ وهو ما يوضع على فم الحيوان؛ فيربط به العِنان والخِطام، الذي يمنع الدابة من الاسترسال في الجري بغير إرادة صاحبها.

ومِن معنى الإحكام: الفَصْل، والفصلُ فيه منعٌ، فالحكم؛ هو: الفصل بين المشتبهات؛ علماً، وعملاً، والحاكم: يفصل بين المتنازعين في الخصومات.

فهذا المعنى؛ وهو: الفصل يرجع إلى المنع، وهو المنع مِنَ الالتباس في الأمور المشتبهات، ويمنع الخصوم من تعدي بعضهم على بعض بأخذ الحقوق، فهذه المادة تتضمن الفصل.

قوله: (**والقرآن كلُّه محكم بمعنى الإتقان**) أي: أن آيات القرآن

---

(١) «معجم مقاييس اللغة» ٢/ ٩١.

كلها متقنة، وإتقانها من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى، وإتقانه من جهة المعنى بالتمييز بين الصدق والكذب في الأخبار، والرشد من الغي في التشريعات، فأخباره صادقة، وأحكامه عادلة، كما قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥] صدقاً في الأخبار، وعدلاً في الأحكام.

ومن شواهد الحكم بمعنى الفصل؛ قوله تعالى: ﴿وَالْقُرْءَانِ الْحَكِيمِ ۝٢﴾ [يس] أي: بمعنى الحاكم؛ فالقرآن يوصف بأنه يحكم، ويقص، ويفتي، ويهدي، ويبشر، كما في الآيات التي ذكرها الشيخ؛ فتدل الآيات على جواز إسناد هذه الأفعال ونحوها إلى القرآن.



وأمَّا التشابهُ الذي يعمه؛ فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء]، وهو الاختلاف المذكور في قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾﴾ [الذاريات].

فالتشابه هنا؛ هو: تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدق بعضه بضعاً، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر؛ بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء؛ لم يأمر به في موضع آخر؛ بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخٌ.

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك؛ بل يخبر بثبوته، أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء؛ لم يثبته؛ بل ينفيه، أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضاً، فيثبت الشيء تارة، وينفيه أخرى، أو يأمر به، وينهى عنه في وقت واحد، أو يفرِّق بين المتماثليْنِ؛ فيمدح أحدهما، ويذم الآخر، فالأقوال المختلفة هنا؛ هي المتضادة، والمتشابهة؛ هي المتوافقة.

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانتِ المعاني يوافقُ بعضها بعضاً، ويعضدُ بعضها بعضاً، ويناسبُ بعضها بعضاً، ويشهدُ بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضاً؛ كان الكلام متشابهاً، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادُّ بعضه بعضاً.

وهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام؛ بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن؛ يصدق بعضه بعضاً، لا يناقض بعضه بعضاً.



قوله: (وأما التشابه الذي يعمه) أي: التشابه الذي يوصف به جميع القرآن.

قوله: (**فهو ضد الاختلاف المنفي عنه**): أي أن الله تعالى وصف كتابه بالتشابه؛ وهو: التناسب، ونزَّهه عن الاختلاف الذي هو التناقض، كما في **قوله تعالى:** (﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾) ومِنَ الاختلاف المذموم؛ أقوالُ الكفارالمختلفة، كما قال تعالى: (﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾) أي: في كلام متناقض ينقض بعضه بعضاً، فهذا يقول عن محمد: «إنه كاهن»، وهذا يقول: «إنه مجنون»، والآخر يقول: «إنه ساحر».

ثم بيَّن الشيخ معنى التشابه الذي يوصف به كل القرآن، وذلك في **قوله:** (**فالتشابه هنا؛ هو: تماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً**).

قوله: (**بل يأمر به**) أي: مرة ثانية، ويكون في هذا توكيد.

قوله: (**أو بنظيره**) أي: أو يأمر بنظيره، وهذا ـ أيضاً ـ يؤكد الأمر الأول، وهذا الذي تقتضيه الفطر والعقول؛ وهو: التسوية بين المتماثلات.

قوله: (**أو بملزوماته**) أي: أو يأمر بما يستلزم هذا المعنى، فإن ثبوت الملزوم؛ يقتضي ثبوت اللازم.

قوله: (**إذا لم يكن هناك نسخٌ**) فالنسخُ ليس من التناقض في شيء؛ لأنه «تشريع لحكم في وقت، ثم رفعه في وقت آخر»[١]، أما التناقض؛ فهو: «الأمر بالشيء، ثم النهي عنه في وقت واحد» بحيث يكون مأموراً به منهياً عنه؛ فهذا لا يجوز.

وكتاب الله تعالى جارٍ على هذا الأمر، فهو تعالى يأمر بالصلاة في مواضع كثيرة، ويثني على المقيمين للصلاة، ويأمر بأحكام الصلاة

---

(١) «روضة الناظر» ١/ ٢٨٣ بمعناه.

وأوقاتها، وهذا كلُّه من الكلام المتشابه، وهكذا يأمر بالإنفاق عموماً، ويأمر بالزكاة خصوصاً، ويأمر بالإحسان عموماً، وهذا أيضاً من التشابه.

وهو أيضاً ينهى عن الشرك كلِّه، عن عبادة الملائكة، وعن عبادة الأنبياء، وعن عبادة الأصنام، وعن عبادة الجن، وينهى عن الشرك عموماً، كما قال: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وهذا مِنَ التشابه أيضاً.

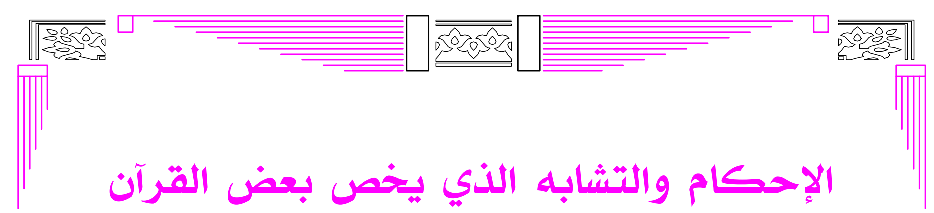
قوله: (**أو ينفي لوازمه**) الملزوم؛ هو: «الذي لا ينفك عن غيره»، واللازم؛ هو: «الذي لا ينفك عنه غيره»، وقد يكون الشيئانِ متلازميْنِ؛ أي: أن كلاً منهما مستلزم للآخر، وقد تكون الملازمة من طرف واحد، فالنهار وطلوع الشمس ـ مثلاً ـ متلازمان؛ إذا اعتبرنا النهار يبدأ من طلوع الشمس، فيلزم من النهار؛ طلوع الشمس، ويلزم من طلوع الشمس؛ النهار.

ومثال الملازمة الشرعية: أن صحة الصلاة؛ مستلزمة للطهارة، فلا يمكن أن تصح الصلاة والطهارة مفقودة، وهكذا وجود المشروط يستلزم وجود الشرط؛ لا العكس، ولهذا يُعَرَّف الشرط بأنه: «ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته»[(١)]، فإذا وُجد المشروط؛ وجد الشرط، فاللازم؛ هو: الشرط، والملزوم؛ هو: المشروط[(٢)].

فتبين بهذا: أن العَلاقة بين الإحكام العام، والتشابه العام؛ هي: التلازم، فكونُ القرآنِ كلِّه متشابهاً؛ يقتضي أنه محكمٌ، وكونه متقناً؛ يقتضي أنه متشابهٌ، فالإحكام العام، والتشابه العام إذاً؛ متلازمان.



(١) «شرح الكوكب المنير» ١/ ٤٥٢.
(٢) «الرد على المنطقيين» ص٢٠٩.



الإحكام والتشابه الذي يخص بعض القرآن

بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضدُّ التشابهِ الخاصِ، فالتشابهُ الخاصُ؛ هو: «مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر»، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو، أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام؛ هو: «الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر».

وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما.

ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما؛ فيكون مشتبهاً عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا تمييز معه؛ قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يَعرِف منه أهلُ العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وُعِدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا؛ فظن أنه مثله، فعَلِمَ العلماءُ أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبهاً له من بعض الوجوه.

الشَّرْح

قوله: (**بخلاف الإحكام الخاص**) أي: الذي يخص بعض القرآن، وبهذا يكون الإحكام الخاص، والتشابه الخاص؛ ضدين، وقد تقدم في مطلع «القاعدة»: الكلام على الإحكام الخاص، والتشابه الخاص من حيث الدليلُ؛ وهو آية آل عمران[1]، وتقدم ـ أيضاً ـ ذِكرُ جملةٍ من أقوال

(١) ص٣٠٢.

المفسرين في المراد بالمحكم، والمتشابه[1].

فمنها: أن «المحكم»؛ هو: «الناسخ»، و«المتشابه»؛ هو: «المنسوخ»، ومنها: أن «المحكم»؛ هو: «الواضح البين الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً»، و«المتشابه»؛ هو: «ما يخفى معناه على بعض الناس»، أو: «ما يحتمل أكثر مِن معنى».

والتضادُّ بين الناسخ والمنسوخ، وبين الواضح والخفي، وبين ما لا يحتمل وما يحتمل؛ ظاهرٌ.

فلا تكون الآيةُ الواحدة محكمةً ومتشابهةً في نفس الوقت بالمعنى الخاص؛ بل قد تكون محكمة ومتشابهة بالمعنى العام.

ثم ذكر الشيخ هنا ضابطَ التشابه الخاص، والإحكام الخاص **بقوله:** (**فالتشابه الخاص؛ هو: مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر**)، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو، أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام؛ هو: (**الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر**).

وهذا التعريف من الشيخ لا ينافي ما سبق ذكره من أقوال المفسرين في آية آل عمران: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [٧]؛ فإن الشيخ هنا ذكر المعنى الذي يرجع إليه معنى التشابه الخاص، ومعنى الإحكام الخاص، وهو الأصل، وهذا المعنى لا يختص بالآيات ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ، بل يجري في الآيات المتشابهات، والأحاديث المتشابهة، كما يجري في المعاني والألفاظ المتشابهة، وفي الذوات المتشابهة، وغيرها.

فنطبق تعريف الشيخ للإحكام والتشابه الخاص على بعض ما قيل في معناهما:

(١) ص٣٠٣.

ممَّا قيل: إن «المحكم»؛ هو: «الناسخ»، و«المتشابه»؛ هو: «المنسوخ»، فهذا التعريف ينطبق عليه تعريف الشيخ المتقدم، فإن الآية المنسوخة تشبه الآية غير المنسوخة من حيث إنها آية، ومن حيث إنها تدل على حكم، والأصل أن هذا الحكمَ قائمٌ وباقٍ، ولكن الآية المنسوخة تخالف غير المنسوخة من جهة أن حكمها قد رُفِع.

وبسبب هذا التشابه؛ يحصل اشتباه عند بعض الناس، فإنَّ مَن لم يبلغه الناسخُ يغلطُ؛ فيعمل بالدليل المنسوخ؛ لأنه لم يعلم الدليل المحكم الذي يزيل الاشتباه، ولهذا كان الواجب في المحكم والمتشابه ـ كما تقدم[1] ـ؛ هو: الإيمان بالمتشابه، والعمل بالمحكم، ورد المتشابه إلى المحكم الذي يزيل الاشتباه.

وهكذا القول بأن (**المحكم**)؛ هو: (**المبين**)، و(**المتشابه**)؛ هو: (**المجمل**)؛ لأنه بسبب ما فيه من الإجمال يشتبه؛ لأنه يحتمل أكثر من معنى؛ فيشبه غيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر.

وقد تقدم[2]: أن نصوص الصفات، ونصوص المعاد؛ يمكن أن تكون من المتشابه لا بمعنى التشابه عند أهل التفويض، الذين يقولون: «إن نصوص الصفات متشابهة بمعنى أنه لا يعلم معناها إلا الله تعالى»، ولكنها متشابهة بمعنى «أنه يشتبه معناها ويخفى على بعض الناس».

كما مثل الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الموضع **بقوله:** (**كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وُعِدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا؛ فظن أنه مثله**) أي: مثل ما في الدنيا (**فعَلِمَ العلماء أنه ليس هو مثله**) أي: مثل ما في الدنيا (**وإن كان مشبهاً له من بعض الوجوه**).

ففرقٌ بين قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ

(١) ص٣٢٦.
(٢) ص٣٢٧.

ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمد: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [النحل]، وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]، فهذا ماءٌ غيرُ آسنٍ، ولبنٌ، وخمر، وعسل، وذاك ماءٌ، ولبن، وخمر، وعسل، ولكن مع الفارق، فهذه آيات وردت في مشارب الدنيا، وتلك آيات وردت في مشارب الآخرة.

قوله: (**وهذا التشابه**) أي: التشابه الخاص.

قوله: (**إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين، مع وجود الفاصل بينهما**) أي: أنَّ كلَّ موجوديْنِ بينهما اشتباه وافتراق، وقد تكثر وجوه الاشتباه وتقل وجوه الافتراق، وقد يكون العكس.

قوله: (**ثم مِنَ الناس**) هذا هو الحاصل بسبب التشابه الخاص (**مَن لا يهتدي للفصل بينهما؛ فيكون مشتبهاً عليه**) أي: من الناس مَن يدرك القدر المشترك، ولا يدرك القدر المميِّز، فمَن عَرفَ المنسوخَ، ولم يعرفِ الناسخَ؛ يقع في الغلط، وهكذا مَن عرفَ المجملَ، ولم يعرفِ المبيَّن، ومن عرفَ المطلقَ، ولم يعرفِ المقيَّدَ، ومن عرفَ العامَّ، ولم يعرفِ الخاصَّ.

قوله: (**فالتشابه الذي لا تمييز معه؛ قد يكون من الأمور النسبية الإضافية**) الشيء النسبي؛ هو: غير العام؛ أي: الذي يثبت للبعض دون البعض. وأما الشيء العام، أو الثابت على كلِّ حال؛ فهذا يقال له: «اشتباه حقيقي»، فاللفظ الذي لا يفهمه أحد؛ اشتباه عام، وأما الذي يخفى معناه على بعض الناس؛ فإن الاشتباه فيه نسبي.

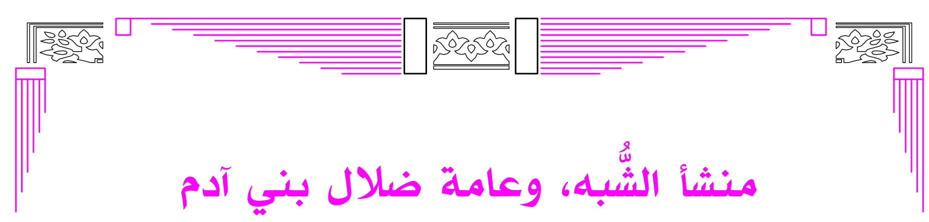
وقد عرَّف الشيخ الاشتباه النسبي **بقوله:** (**بحيث يشتبه على بعض الناس، دون بعض**).

إذاً؛ التشابه الذي في بعض نصوص القرآن مِنَ الاشتباه النسبيِّ، فنصوصُ الوعد والوعيد، ونصوصُ الصفات يشتبه معناها على بعض الناس، ولهذا غلط الغالطون؛ فظنوا أنها تدل على التشبيه، وأنه تعالى لو قامت به الصفات؛ لزم من ذلك مشابهته لخلقه!

أمَّا أهلُ العلمِ؛ فإنهم يدركون أنَّ أسماءَ الله تعالى وصفاتِه ـ وإنْ كان بينها وبين أسماءِ العباد وصفاتِهم اتفاقٌ من بعض الوجوه ـ لا تماثل صفات الخلق، وأن ما اختص الله به من ذلك؛ فوق ما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال.

قوله: (**ومثل هذا يعرفُ منه أهلُ العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه**) أي: أن أهلَ العلم يعرفون ويدركون الفَرْقَ والفصل؛ فيزول عنهم الاشتباه، فيعرفون الناسخَ مِنَ المنسوخِ، والمطلق من المقيد، والعام من الخاص، ويردون المتشابه إلى المحكَم الذي يزيل الاشتباه.





منشأ الشُّبه، وعامة ضلال بني آدم

ومن هذا الباب الشُّبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل، حتى يشتبه على بعض الناس، ومَن أوتي العلمَ بالفصل بين هذا وهذا؛ لم يشتبه عليه الحق بالباطل.

والقياسُ الفاسد إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين؛ اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد.

وما مِن شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه مِن وجه وافتراق مِن وجه، ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابهِ.

والقياسُ الفاسد: لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أكثر ما يخطئ الناس مِن جهة التأويل، والقياس»، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية، وهو كما قال.

والتأويلُ الخطأ؛ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ؛ إنما يكون في المعاني المتشابهة.



قوله: (**ومن هذا الباب**) البابُ يطلق ويراد به: النوع، والقسم، والمراد هنا: «ومِن نوع التشابه الخاص».

قوله: (**الشُّبه**) جمع شبهة؛ وهي: ما يشتبه فيها الحق والباطل من

الألفاظ أو المعاني، مِنَ الأدلة السمعية، أو الأدلة العقلية، فهذه الشبه هي من قبيل التشابه الخاص الذي سبق تعريفه قريباً.

قوله: (**التي يضل بها بعض الناس**) أي: الذين لا يهتدون إلى ما يزيل الاشتباه ويكشفه.

وهذه الشبه تجري في الأمور الشرعية، وفي الأمور العادية.

قوله: (**وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه، وافتراق من وجه**) هذه قاعدة عقلية عامة، كما يدل عليه قوله: «**ما من شيئين**» نكرةٌ في سياق النفي، ودخلت عليه «**مِن**» الزائدة.

ويكون ذلك في: الألفاظ، والذوات، والصفات، والأدلة، وغيرها، حتى إنَّ الأضداد؛ كالسواد، والبياض تجري فيها هذه القاعدة، فيتفقان من وجه، ويختلفان من وجه؛ فإنَّ كلاً من السواد والبياض؛ لونٌ، وعرضٌ، وموجود، ويفترقان فيما بينهما من الضدية في الألوان.

وهكذا النبي الصادق والمتنبيء الكذاب، بينهما اتفاق في: أنَّ كلاً منهما بشرٌ، وكلاً منهما يدعي النبوة، لكن مع الفارق، فهذا يقيم الله له من أدلة الصدق ما يضطر العقل لتصديقه، وهذا يظهر الله على يده ما يفضحه، ويضطر العقل إلى تكذيبه.

قوله: (**والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات**)؛ فالقياس الفاسد من الشبهات التي يشتبه فيها الحق بالباطل، فيقع من لا بصيرة له في الخلط بسبب هذا القياس الفاسد، فمنشأ ضلال المعطلة؛ هو: قياس الخالق على المخلوق، ومنشأ شرك المشركين ـ الذين اتخذوا مع الله تعالى آلهة أخرى زاعمين أنهم يقربونهم إلى الله زلفى ـ؛ هو: القياس الفاسد: قياس الخالق على المخلوق، وهذا أفسد القياس.

وهكذا القياس الفاسد في الأحكام الفقهية، فمن القياس الفاسد؛

القياس الذي يعارِض النصَّ ويخالفه، وهو قياس «فاسد الاعتبار»[(١)].

وقد عرَّف الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ القياس الفاسد **بقوله:** (**لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه**)؛ فالقياس الصحيح؛ هو: تشبيه الشيء لغيره فيما يشبهه فيه، أمَّا قياس الشيء على غيره فيما لا يشبهه؛ فهذا قياس فاسد، ولهذا يقال: «هذا قياس مع الفارِق»؛ كقياس المبطلين الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فجعلوا الربا مثل البيع؛ أي: أنه حلال، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فليس الربا مثل البيع، فقياسه عليه من القياس الفاسد.

قوله: (**والقياس الفاسد لا ينضبط**) أي: ليس له حدود، فيجري في مجالات كثيرة، فإذا كان قد وقع قياس الخالق على المخلوق، وقياس النبي على المتنبئ، أو المتنبئ الكذاب على النبي؛ فكذلك ما دونه من باب أَوْلى.

قوله: (**كما قال الإمام أحمد** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **أكثر ما يخطئ الناس**)[(٢)] أي: في أحكامهم، وفي تصوراتهم، وأقوالهم.

قوله: (**من جهة التأويل..**) إلخ، فالتأويلُ الخطأ الذي هو: «صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح» يكون في الأدلة السمعية؛ لأنها ألفاظ؛ كصَرْفِ العامِّ إلى الخاصِّ، وصرف المحتمل إلى المعنى البعيد؛ فيحصل الخلط.

والقياس يكون في الأدلة العقلية؛ لأنه يتعلق بالمعاني.

ومنشأ الخطإ في كل من التأويل، والقياس؛ هو: التشابه.

---

(١) «أصول الفقه» ٣/ ١٣٥٣، و«شرح الكوكب المنير» ٤/ ٢٣٦.

(٢) لم أجده عنه مسنداً، وقد ذكره المؤلف في عدد من كتبه منها: «جامع المسائل» ٢/ ١٩٠، و«الإيمان الكبير» ص١١٨، و«مجموع الفتاوى» ١٩/ ٧٥، و«تنبيه الرجل العاقل» ١/ ٢١٣.

وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتى آلَ الأمر بمَن يدعي التحقيق، والتوحيد، والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كلِّ موجود، فظنوا أنه هو؛ فجعلوا وجود المخلوقات: عَيْنَ وجود الخالق! مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحداً به، أو حالاً فيه؛ من الخالق مع المخلوق.

فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات ـ حتى ظنوا وجودها وجوده ـ؛ فهم أعظمُ الناس ضلالاً من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، فرأوا الوجود واحداً، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين، والواحد بالنوع.

الشَّرح

قوله: (**وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام**) أي: بسبب التشابه، ثم **قال الشيخ** مصوراً مدى ما وقع من الضلال بسبب التشابه: (**حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق، والتوحيد، والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كلِّ موجود، فظنوا أنه هو؛ فجعلوا وجود المخلوقات: عَيْنَ وجود الخالق!**).

وهؤلاء هم الاتحادية، أو أصحاب وحدة الوجود، فالله عندهم؛ هو: هذا الوجود، أو هذا الوجود هو الله! وزعموا أنَّ إدراك هذه الحقيقة؛ هو تحقيق التوحيد، وأن من وصل إلى هذا؛ صار من العارفين!.

وهؤلاء الاتحادية قائلون بالاتحاد العام؛ لأن القائلين بالاتحاد أو القائلين بالحلول؛ منهم:

- مَن يقول بالحلول العام.
- ومَن يقول بالاتحاد العام.
- ومِنهم مَن يقول بالاتحاد الخاص.
- أو الحلول الخاص[(١)].

فأما القائلون بالاتحاد العام؛ فهم أصحاب وحدة الوجود، الذين يقولون: «إن الله هو هذه الموجودات»، فالوجود هذا شيء واحد، وأما تكثُّره؛ فهو بحسب المظاهر، والحقيقة واحدة.

والقائلون بالحلول العام؛ هم: قدماء الجهمية، يقولون: «إن الله حال في كلِّ مكان» ـ تعالى الله عن قولهم ـ وهؤلاء هم الذين رد عليهم الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ونقض شبهاتهم التي تعلقوا بها من القرآن، وبيَّن ما يتضمنه قولهم من الفساد في العقل مع مناقضته للسمع[(٢)]؛ فإن قولهم يتضمن: أن الله موجود في الحشوش، وبطون الحيوان، وكل مكان مستقذر! تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

والفرقُ بين الحلول والاتحاد؛ ظاهرٌ؛ فالقول بالحلول يتضمن تميز الوجودين، وإثباتهما، لكن أحدهما حلَّ في الآخر، مثل: الروح، والبدن، فكل منهما له وجود، لكن الروح حالَّة في البدن، ولها حقيقة متميزة، كما تقدم في المثل الثاني[(٣)].

وأما القائلون بالاتحاد فليس عندهم وجودان؛ بل الوجود عندهم واحد.

وبهذا يتبين: أن مذهبهم أقبح، وهم أكفر.

---

(١) «حقيقة مذهب الاتحاديين» ص١٧١، و«بيان تلبيس الجهمية» ٥/ ٤٦، و«الجواب الصحيح» ١/ ٦٦ و٢/ ٣٠٦، و«درء التعارض» ٦/ ١٥١.

(٢) في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» ص١٤٤.

(٣) ص٢٠٣.

أما الاتحاد الخاص؛ فكقول بعض النصارى: «اتحد اللاهوت في الناسوت، فصارا شيئاً واحداً».

وأما الحلول الخاص؛ فكقول بعض النصارى: «حل اللاهوت في الناسوت»، وكقول غلاة الرافضة: «إن الإلٰه حلَّ في علي وسائر الأئمة».

والله تعالى مباينٌ لخلقه، ومباينته لخلقه؛ أعظم من مباينة أيِّ مخلوق لمخلوق، وهو عالٍ فوقَ جميعِ مخلوقاته، ومعنى كونه بائناً من خلقه: أنه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته.

وقد صَوَّر الشيخ هذا المعنى **بقوله:** (**مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء..**) أي: من الخالق مع المخلوق، و«**المماثلة**» هي: «المشاركة في بعض الخصائص»، والمخلوقات يكون بينها مباينة كما تقدم في المثل الأول: أن موجودات الآخرة مباينة لموجودات الدنيا، فليست مثلها[(١)]، وتقدم أيضاً: أن مباينة الله لخلقه؛ أعظم من مباينة موجودات الآخرة لموجودات الدنيا[(١)].

فلا شيء أبعد عن مماثلة شيء آخر؛ من الخالق مع المخلوق.

قوله: (**أو أن يكون إياه**) أي: لا شيء أبعد عن أن يكون هو الشيء الآخر؛ من الخالق مع المخلوق، وهذه النسبة؛ هي: الوَحدة، فإذا قلت: «هذا هو ذاك»؛ صار شيئاً واحداً.

قوله: (**أو متحداً به**) أي: لا شيء أبعد عن أن يكون متحداً بشيء آخر؛ من الخالق مع المخلوق.

والاتحاد؛ هو: «امتزاج الحقيقتين حتى تكون حقيقة واحدة»، ولا يكون هناك تميز لإحدى الحقيقتين عن الأخرى.

---

(١) ص١٩٠.

قوله: (**أو حالاً فيه**) أي: لا شيء أبعد عن أن يكون حالاً في شيء آخر؛ من الخالق مع المخلوق، وفي الحلول تكون الحقيقتان متميزتين، كما تقدم.

فاللهُ تعالى أبعدُ عن مماثلة خلقه، أو أن يكون نفس الخلق، أو أن يتحد بالخلق، أو أن يحلَّ فيه؛ من أي شيء إلى شيء آخر، ومع عِظم التباين بين الخالق والمخلوق؛ وقع الاشتباه على بعض الناس حتى ظن هؤلاء الملاحدة الجهلة وجود المخلوقات: عين وجود الخالق!.

وحُكمُ هؤلاء كما **قال الشيخ:** (**فهم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه**)، وقد تقدم[1] أيضاً: أنهم هم الملاحدة الذين أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى.

قوله: (**وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود**) هذا هو منشأ الاشتباه المتقدم.

قوله: (**فرأوا الوجود واحداً، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع**) أي: أنهم جعلوا الوجود المشترك؛ واحداً بالعين لا واحداً بالنوع، والصواب المقطوع به: أن الوجود المشترك؛ واحد بالنوع.

والفرق بينهما: أن الواحد بالعين؛ هو ما لا يتصور فيه الاشتراك، والواحد بالنوع؛ هو ما يتصور فيه الاشتراك، فـ «الوجودُ المطلق» مشتركٌ، لكن «وجودك أنت» لا يتصور فيه الاشتراك، فالوجود المطلق واحد بالنوع، وهو اسم مطلق، ومعناه؛ معنى كلي لا يختص بموجود دون موجود، ومِن هذا القبيل: «الإنسان»، و«هذا الإنسان»، فالأول اسم عام، ومعناه: عامٌّ كلي، والثاني: خاصٌّ لا يتصور فيه الاشتراك.

والمقصود مما تقدم: التمثيل للضلال الذي منشأه الاشتباه.

---

(١) ص١٩٧.

وآخرون توهموا أنه إذا قيل: «الموجودات تشترك في مسمى الوجود»، لزم التشبيه، والتركيب، فقالوا: «لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي»، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء، مع اختلاف أصنافهم مِن أن الوجود ينقسم إلى: قديم، ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات.

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود؛ لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجودٌ مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان: كليات مطلقة؛ مثل: وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس، والعقل، والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه.

الشَّرح

قوله: (**وآخرون توهموا..**) هذا مثال آخر لمن ضلَّ بسبب التشابه بين الموجودات في مطلق الوجود، وهؤلاء هم الذين تقدم ذكر مذهبهم[(١)]؛ وهم: المعطلة نفاة الصفات الذين ينفون الصفات زاعمين أن إثباتها يستلزم التشبيه؛، وهم: الجهمية، والمعتزلة، وكذلك الفلاسفة؛ الذين ينفون الصفات بحجة أن إثباتها يستلزم التركيب، فلهم هاتان الشبهتان: شبهة التشبيه، وشبهة التركيب.

قوله: (**لزم التشبيه، والتركيب**) أي: تشبيه الخالق بالمخلوق، والتركيب في ذاته تعالى؛ في زعم الفلاسفة الذين يقولون: «إن هذه معانٍ متعددةٌ متغايرة، وهي تركيبٌ، واللهُ منزهٌ عن التركيب»، وهذا لا يعنينا هنا، وإنما الذي يعنينا أن الطائفة؛ هم: الجهمية، والمعتزلة، والفلاسفة؛ فهم الذين يشملهم **قول الشيخ**: **(وآخرون)**.

---

(١) ص١٥٥ و١٥٧ و١٧١.

قوله: (**فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي**) أي: أن إطلاق لفظ الوجود على الخالق والمخلوق من قبيل المشترك اللفظي، وهم قالوا هذا؛ ليتخلصوا ممَّا توهموه من التشبيه، والتركيب.

والمشترك اللفظي؛ هو: «ما اتحد لفظه، وتعدد معناه»[1]، مثل: «المشتري» للنجم، وللمبتاع، و«العين» للعين الباصِرة، وللعين الجارية، وللذهب، ومثل: «سهيل» للنجم، ولإنسان اسمه سهيل، فالاشتراك بين هذه المعاني؛ إنما هو في اللفظ فقط، وأما معانيها؛ فمختلفة.

والحق أن كلمة «موجود» تطلق على كل موجود، فالاشتراك بين الموجودات في هذه الكلمة في لفظها ومعناها؛ ولا بد؛ لأن الوجودَ ضدُّ العدم.

وهذا المعنى ثابت لكل موجودٍ، فكلُّ موجود؛ فهو غير معدوم؛ فالاشتراك حينئذٍ: اشتراك معنوي.

والمشترك المعنوي يُسمى: «المتواطئ»؛ وهو: «ما اتحد لفظه، ومعناه»[2] سواء تفاوت المعنى، أو لم يتفاوت[3]؛ كلفظ «إنسان» يطلق على: محمد، وعمر، وبكر، وهكذا.

إذاً؛ فقول هؤلاء بالاشتراك اللفظي؛ قول باطل.

والدليل على أن «الوجود» «متواطئ»، وليس بـ «مشترك لفظي» ذكره الشيخ **بقوله:** (**فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء، مع اختلاف أصنافهم مِن أن الوجود ينقسم إلى: قديم، ومحدَث، ونحو ذلك من أقسام**

---

(١) «روضة الناظر» ١/ ١٠١، و«شرح الكوكب المنير» ١/ ١٣٧، و«إيضاح المبهم من معاني السلم» ص٨، و«آداب البحث والمناظرة» ص٣١.

(٢) «روضة الناظر» ١/ ١٠٠، و«شرح الكوكب المنير» ١/ ١٣٤، و«إيضاح المبهم من معاني السلم» ص٨، و«آداب البحث والمناظرة» ص٣٠.

(٣) وإذا تفاوت المعنى؛ سمي «مُشَكِّكاً»، وهو نوع من المتواطئ العام، وسيأتي نحوه في ص٤٢٤.

الموجودات) أي: أن الوجود ينقسم إلى: قديم، ومحدث، وينقسم ـ أيضاً ـ إلى: واجب، وممكن، وإلى: محسوس مشاهد، وغائب غير مشاهد، ونحو ذلك[(١)].

والانقسام يدل على أن بين القسمين وَحدةٌ؛ كالحَبِّ ـ مثلاً ـ؛ فإنه ينقسم إلى: قوت، وما ليس بقوت، والإنسان ينقسم إلى: ذكر، وأنثى، وينقسم إلى: أسود، وأبيض، وينقسم إلى: مؤمن، وكافر، هذا هو الدليل على أن «الوجود» «متواطئ»[(٢)]. والله أعلم.

قوله: (**وطائفة ظنت..**) إلخ، هذا مثالٌ ثالث لمن ضل بسبب الاشتباه الذي يكون بين الأشياء، والطائفة هذه طائفةٌ من الفلاسفة.

قوله: (**ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في الوجود؛ لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه**) أي: أنهم جعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وسبق بيان: «أن المعاني الكلية المشتركة لا توجد إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات في الخارج»[(٣)]، وهؤلاء لم يَقْصروا هذا على الوجود المشترك؛ بل زعموا أن في الخارج ـ أيضاً ـ كليات مطلقة؛ كـ (**وجود مطلق**)، (**وحيوان مطلق**)، وهكذا.

وقد سبق ذكر هذا المعنى في «مبحث الروح» في «المثل الثاني»[(٤)]، وأن الذين لا يصفون الروح إلا بالسلوب يقولون: «إنها لا تدرك المعاني المعينة، وإنما تدرك الأمور الكلية»؛ لأن عندهم أن المعاني الكلية موجودة في الخارج.

---

(١) «شرح حديث النزول» ص٨١، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ١١٨، و«مجموع الفتاوى» ٥/ ٢١٠.
(٢) بالمعنى العام لـ«المتواطئ» الذي يدخل فيه «المشكك»، وسيذكر الشارح أن لفظ «الوجود» «مشكِّك»؛ لوجود التفاوت العظيم بين وجود الموجودات. انظر: ٤٢٤.
(٣) ص١١٧ و١٢٧.
(٤) ص٢٠٥.

فهذا نوع من الضلال بسبب الاشتباه.

فالمقولة الباطلة هنا: اعتقاد أن في الخارج موجوداً مطلقاً، وكليات مطلقة، ومنشأ هذا الغلط؛ هو: أن الموجودات تشترك في مطلق الوجود، والحيوانات تشترك في مطلق الحيوانية، والأجسام تشترك في مطلق الجسمية، والناس يشتركون في مطلق الإنسانية.

وهذه المقولة باطلةٌ؛ فليس في الخارج وجود مطلق، فكل ما في الخارج؛ فهو مُعَيَّنٌ جزئي ليس بمشترك، وكلُّ شيءٍ مستقلٌ بوجوده عن غيره[١].

إذاً؛ فالاشتراك بين الموجودات، أو الحيوانات، أو بين الأجسام، أو بين أفراد الناس؛ إنما هو في أمر ذهني، لا في أمر موجود في الخارج.

قوله: (**فخالفوا الحس، والعقل، والشرع**) أي: أن قولَهم هذا مخالفٌ للحس؛ فإنه معلومٌ بالحسِ: أنَّ ما في الخارج؛ إنما هو جزئي، فليس هناك شيء مشترك يُرى أو يلمس، وإنما الذي يدرك بالحس؛ هو: أمور معينة.

وخالف أيضاً: العقلَ؛ فإن من المعلوم بداهة: أن المعنى الكلي لا يكون إلا في الذهن، وقد تقدم ذكر هذا المعنى عن الفلاسفة، وأنهم قالوا عن الله: «إنه الوجود المطلق بشرط الإطلاق»[٢]، وقد علم بصريح العقل: أن هذا لا يوجد إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات.

وخالف قولُهم هذا أيضاً: الشرعَ؛ فإن الشرع قد جاء بأحكام، وإن

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٣٦٣، و«درء التعارض» ١/ ٢٨٦ و٥/ ١٧٠، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ١٨٩ و٣/ ٣٠٢، و«شرح الأصبهانية» ص٥١١، و«مجموع الفتاوى» ٥/ ٢٠٣.

(٢) ص١١٦.

كانت قد جاءت بصيغ عامة؛ فإن هذه النصوص العامة إنما تتعلق بالأعيان والأفراد، فهي عامة ولكن واقعها إنما ينطبق على الأفراد.

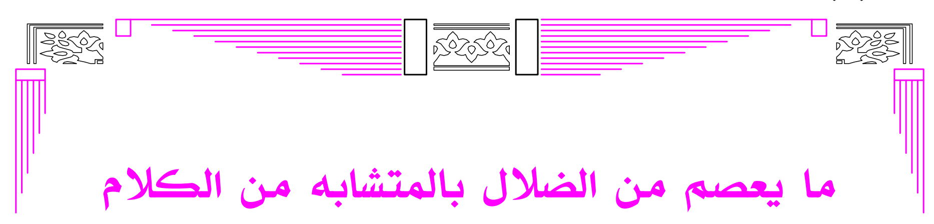
فخالف هؤلاء: الحس، والعقل، والشرع؛ فإنها تقتضي عدم وجود الكليات في الخارج.

قوله: (**وهذا كله من أنواع الاشتباه**) أي: أن غلط الاتحادية حيث زعموا أن وجود الموجودات؛ عين وجود الرب، وذلك بسبب اشتراك الموجودات في الوجود.

وغلط الجهمية، والمعتزلة، والفلاسفة ـ أيضاً ـ حيث قالوا: «إن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي»، حذراً ممَّا توهموه من التشبيه، والتركيب.

وغلط مَن غلط من الفلاسفة حيث زعموا أن الموجودات إذا كانت تشترك في الوجود؛ ففي الخارج موجود مطلق، وهكذا الشأن في سائر المعاني الكلية، فهي موجودة في الخارج، عندهم، وهذا كله من الضلال بسبب الاشتباه.





ما يعصم من الضلال بالمتشابه من الكلام

ومن هداه الله سبحانه فرَّق بين الأمور، وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعَلِم ما بينها مِنَ الجمع والفَرْق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يَضِلون بالمتشابه من الكلام؛ لأنهم يجمعون بينه وبين المحكمِ الفارقِ الذي يبيِّن ما بينهما من الفَصْل والافتراق.

وهذا كما أنَّ لفظ «إنا»، و«نحن»، وغيرهما مِن صيغ الجمع يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم، الذي له صفات تقوم كلُّ صفةٍ مقامَ واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له.

فإذا تمسك النصراني بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، ونحوه على تعدد الآلهة؛ كان المحكم؛ كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾ [البقرة]، ونحو ذلك ممَّا لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ يزيل ما هناك مِنَ الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع؛ مبيناً لما يستحقه مِن العظمة والأسماء والصفات، وطاعة المخلوقات من الملائكة، وغيرهم.

وأما حقيقة ما دلَّ عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله؛ فلا يعلمه إلا هو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

بخلاف الملِك مِنَ البشر إذا قال: «قد أمرنا لك بعطاء»؛ فقد عُلم أنه هو، وأعوانه ـ مثل: كاتبِه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك ـ أمروا

به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته، وإراداته، ونحو ذلك.

والله ﷻ لا يَعلمُ عبادُه الحقائقَ التي أخبر عنها من صفاته، وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائقَ ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة.

الشَّرح

أي: أن مَن أنعم الله عليه بالهدى؛ فرَّق بين الأمور وإن اشتبهت مِن بعض الوجوه؛ لأنه يدرك ما بينها من الفَرْق والجمع، خلاف مَن تقدم ذكرهم، من فرق الضلال من: الاتحادية، والجهمية، والفلاسفة.

قوله: (**وهؤلاء لا يَضِلون بالمتشابه من الكلام..**) أي: وهؤلاء المهديون لا يضلون بالمتشابه من الكلام، وهذا هو المقصود؛ لأن موضوعَ الكلامِ: الآياتُ المتشابهات؛ وهي: من الكلام المتشابه.

قوله: (**لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم**) أي: يجمعون بين المحكم والمتشابه؛ فيردون المتشابه إلى المحكم، وهذا هو منشأ الهداية، ففي القرآن متشابهٌ، وفي السُّنَّة أحاديثُ متشابهةٌ، وفي كلام الناس متشابه، فإذا ورد عن إمام من الأئمة ـ مثلاً ـ عبارة تُوهم كذا، أو تدل على كذا؛ فالواجبُ ردُّ هذا الكلام المشكل إلى أصوله، وإلى ما عُرف به، وكلامه الواضح، وأما المغرضون، والجاهلون؛ فإنهم يَضلون بالمتشابه من الكلام.

ثم مثَّل الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ للكلام المتشابه من القرآن؛ لأن أصل الحديث هو الآيات المتشابهات، كما في آية آل عمران: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ [٧]، وقد تقدم[1] أن من معاني المتشابه: أنه اللفظ المحتمل، والمحكم؛ هو: البين الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ فهذا منه.

(١) ص٣٠٣.

والله تعالى يذكر نفسه كثيراً بصيغة الجمع؛ كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح]، وقال: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ۝٩٧﴾ [الحجر]، وغيرها من الآيات.

فهذه الصيغة في اللغة العربية تحتملُ أكثرَ مِن معنى، وقد بينها الشيخ **بقوله**: (**يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم الذي له صفات تقوم كلُّ صفة مقام واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له**) أي: يتكلم بها الواحد الذي له من أسباب العظمة: مِن الصفات، أو من العبيد، والجنود؛ ما يجعله يعبر عن نفسه بهذه الصيغة، وله صفات كل صفة تقوم مقام واحد.

فإذا كان هناك شخص: محدث، فقيه، شاعر، كاتب، فإنْ عُدَّ الفرسان؛ فهو معهم، وإن عُدَّ المحدثون؛ فهو معهم، وإن عُدَّ الفقهاء؛ فهو معهم، وإن عُدَّ الشعراء؛ فهو معهم، فكل صفة ألحقته بتلك الطائفة، فالإنسان يكون بالصفة المتعددة بمثابة الجماعة، وهذا يبيِّن كيف جاءت اللغة بإطلاق هذا اللفظ على الواحد الذي له من أسباب العظمة ما له من المعاني القائمة به، أو من الأتباع والعبيد، لا شركاء له.

فصيغةُ «إنا»، و«نحن»، وغيرهما؛ محتملةٌ، وقد جاءت هذه الصيغة في القرآن الكريم؛ كما تقدم، وجاءت في مواضع يخبر الله بها عن بعض العباد ممَّن له مِن أسباب العظمة ما له؛ كقوله تعالى عن سليمان: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ﴾ [النمل: ٢٧]، وكما في قصة يوسف مع الملك ﴿قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا﴾ [يوسف: ٥٤] إذاً؛ فهذه الصيغة من المتشابه.

قوله: (**فإذا تمسك النصراني بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾، ونحوه على تعدد الآلهة..**) أي: أن النصرانيَّ يقول بتعدد الآلهة؛ فإنه يقول بالتثليث، ويحتج على هذا بمثل هذه الصيغة المحتملة في حد ذاتها.

قوله: (**كان المحكم؛ كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة]، ونحو ذلك ممَّا لا يحتمل إلا معنى واحداً يزيل ما هناك من الاشتباه**) أي: أن المحكم الذي يزيل هذا الاشتباه ويبطل هذا الاستدلال: النصوصُ المصرحة بالوحدانية لله تعالى في: ألوهيته، وربوبيته، مثل: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخلاص]، ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦]؛ فهذا هو المحكم.

وقد تقدم في «القاعدة الثالثة»(١): أن الله تعالى يذكر نفسه تارة بصيغة الإفراد، كما في آية «ص»، وفي غيرها من المواضع، ويذكر نفسه بصيغة الجمع، وكل من الصيغتين تدل على معنى حق، فصيغة الإفراد تدل على الوحدانية لله تعالى، فهو الواحد الأحد المتفرد في ألوهيته وربوبيته، فلا شريك له ولا شبيه، وصيغة الجمع تدل على أسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وكثرة جنوده وعبيده.

فكلٌّ مِن الصيغتين لها دلالة ثابتة للرب تعالى، فصيغة الإفراد تدل على ما هو ثابت له من التفرد، فهو الإلٰه الذي لا شبيه له، والرب الذي لا شريك له، فلا إله غيره، ولا رب سواه، ولا شبيه له، في ذاته، ولا في صفاته، ولا أفعاله، وصيغة الجمع تدل على عظمته، وهذا يتضمن الدلالة على أسمائه الحسنى وصفاته العلى وعلى ما له من العبيد والجنود، الذين لا يعلم عددهم ولا يحصيهم إلا الله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾.

فالآيات التي هي نص في التوحيد؛ تبطل استدلال النصراني الباطل، فيجب رد المتشابه إلى المحكم الذي يبين المراد به ويزيل

---

(١) ص٢٦٣.

الاشتباه والباطل، الذي يتعلق به المبطل(١).

قوله: (**وأما حقيقة ما دل عليه ذلك...**) تقدم أن صيغة الجمع في حق الله تعالى من نوع المتشابه، وهذا الاشتباه نسبي ـ أي: لبعض الناس ـ فأما من هداه الله تعالى؛ فإنه يجمع بينها وبين المحكم؛ فيعرف المراد من هذا، وهذا.

وهذه الصيغة من نصوص الصفات؛ لأنها إخبار من الله عن نفسه، فلها تأويل نعلمه، وتأويل لا نعلمه.

والتأويل الذي نعلمه؛ هو التأويل بمعنى: التفسير، والذي لا نعلمه؛ هو: ما تدل عليه هذه النصوص من حقائق أسماء الله تعالى في الواقع، وكثرة الجنود.

ونحن نعلم أن لله سبحانه جنوداً كثيرين، وعبيداً كثيرين، لكن لا نعلم مداهم، ولا نحصيهم، ولا نعلم قُوَّتهم؛ فالملائكة ـ مثلاً ـ نعلم أنهم: ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦، ٢٧]، ونعلم أنهم كثيرون، ولكن لا نتصور، ولا ندرك مدى هذه الكثرة، ولا مدى طاعتهم وخضوعهم وعبوديتهم لله تعالى، فهذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه.

ثم وازن الشيخ رحمه الله بين ورود هذه الصيغة في حق الله، كما في الآيات المتقدمة، وصدورها عن بعض الخلق، ـ وبينها بلا شك فرقٌ ـ **بقوله:** (**بخلاف الملِك مِن البشر إذا قال: «قد أمرنا لك بعطاء»؛ فقد عُلم أنه هو، وأعوانه ـ مثل: كاتبِه، وحاجبِه، وخادمه، ونحو ذلك ـ أمروا به**) أي: وإن كان ابتداء الأمر مِن قِبل الملِك؛ فإن

(١) «الجواب الصحيح» ٢/ ٢٦٩، و«مجموع الفتاوى» ٥/ ٢٣٣، و«الفرقان بين الحق والباطل» ص١٤٥، و«تفسير سورة الإخلاص» ص٣٧٧، و«شرح حديث النزول» ص٣٧٣.

الكاتب، والحاجب، والخادم، ونحوهم؛ له تأثير في هذا الأمر، ومشاركة فيه.

حتى إن الشفاعة عند المخلوق تتضمن نوع شَرِكة للشافع مع المشفوع عنده، وأما الشافع عند الله تعالى؛ فلا ملك له؛ بل الشفاعة كلها لله تعالى، فلا أحد يشفع عنده إلا بإذنه، ولكن الشافع عند الملك من البشر له مشاركة؛ لأن المشفوع عنده؛ يمكن أن يشفِّع أو يستجيب لهذا الأمر المطلوب؛ وإن كان كارهاً؛ لأنه يرجو هذا الشافع، أو يخافه.

ففرق بين ورود هذه الصيغة في حق الله سبحانه، وورودها في حق المخلوق.

قوله: (**ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة**)، فكل هذا لا يعلمه العباد، وإن علموا أصل المعنى؛ وهو: أن هذا الفعل صادر عن قدرته ومشيئته، ولكن لا نتصور كُنْهَ وحقيقة قدرته تعالى وحكمته، ونحن نعلم شيئاً من الحكمة في حدود ما بيَّنه سبحانه، وما هدانا إليه، ولكن لا نسبة لما عَلِمنا إلى ما لا نعلم من ذلك.



التشابه في الألفاظ المتواطئة والمشتركة

وبهذا يتبين: أن التشابه يكون في الألفاظ «المتواطئة»، كما يكون في الألفاظ «المشتركة» التي ليست بمتواطئة، وإنْ زال الاشتباه بما يميِّز أحد المعنيين من إضافة، أو تعريف، كما إذا قيل: «﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ﴾ [محمد: ١٥]» فهنا قد خص هذا الماء بالجنة؛ فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء؛ غير معلوم لنا؛ وهو ـ مع ما أعد الله لعباده الصالحين ممَّا لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ـ مِنَ التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته؛ لا يعلمها إلا هو.

ولهذا كان الأئمة؛ كالإمام أحمد، وغيره؛ ينكرون على الجهمية وأمثالهم ـ مِنَ الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ـ؛ تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه في «الرد على الزنادقة والجهمية، فيما شكَّت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله».

وإنما ذمهم لكونهم تأوَّلوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه، وإن كان لا يشتبه على غيرهم، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله، ولم ينفِ مطلق التأويل، كما تقدم مِن أنَّ لفظ التأويل يراد به: «التفسير المبين لمراد الله تعالى به»، فذلك لا يعاب بل يحمد،

ويراد بالتأويل: «الحقيقة التي استأثر الله بعلمها»، فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع.

الشَّرْحُ

قوله: (**وبهذا يتبين أن التشابه**) أي: التشابه في الكلام.

قوله: (**يكون في الألفاظ المتواطئة**)؛ وهي: «ما اتحد لفظه ومعناه»؛ كالإنسان، والرجل، والجسم، والحيوان، ونحو ذلك من الأسماء العامة.

وأما الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة؛ فهي المشترك اللفظي؛ وهو: «ما اتحد لفظه، وتعدد معناه» مثل: «العين»: للباصرة والجارية، وغيرها، و«المشتري»: للنجم والمبتاع، و«سهيل»: للنجم ولمن اسمه سهيل[(١)].

وفي القرآن مثل: ﴿عَسْعَسَ﴾ [التكوير: ١٧]؛ فقد فسِّر بـ: «أقبل»، وبـ«أدبر»[(٢)]، و«القُرْء» فسر بـ: «الطُّهْر»، و«الحيض»[(٣)].

قوله: (**وإن زال الاشتباه بما يميِّز أحد المعنيين من إضافة وتعريف**) فلفظ: «المشتري» مشترك لفظي، ولا يعرف المراد منه إلا بالإضافة، أو التعريف، فإذا قال شخص: «ذهبتُ إلى السوق، فلقيتُ المشتري»، أو: «نظرتُ إلى السماء، فرأيت المشتري»؛ فإنه حينئذٍ يزول الاشتباه؛ لوجود القرينة.

وكذلك اللفظ المتواطئ يحصل فيه الاشتباه، فلفظ: «الماء» يطلق على أنواع المياه: المالح، والعذب، وغيره، ويطلق على: الماء الذي في الجنة، والذي في الدنيا.

---

(١) تقدم نحوه في ص٣٦٤.
(٢) «تفسير الطبري» ٢٤/ ١٥٩ ـ ١٦١.
(٣) «تفسير الطبري» ٤/ ٨٧ ـ ٩٥.

وكذلك اللبن، والخمر، والعسل، والفاكهة، واللحم، كلها أسماء لها مسميات في الدنيا، ومسميات في الآخرة، فهذه ألفاظ متواطئة؛ لأنها اشتركت في اللفظ والمعنى الكلي العام؛ وهو القدر المشترك.

وقد تقدم[1] أنه بسبب وجود هذا القدر المشترك؛ اشتبه على بعض الناس المقصود بهذه الأنواع ـ أنواع النعيم ـ؛ فالجاهل قد يظن أنها مثل ما يعرفه في الدنيا، فهذا غلط سببه الاشتباه، الذي منشأه التواطئ.

وقوله: (**من إضافة، أو تعريف**) بـ «أل»؛ وهي: تكون للعهد الذهني، أو للعهد الذكري[2]، فهي تزيل الاشتباه عند مَن قد عهد هذا المعنى، وسبق الكلام معه فيه، كما لو قلت: «يجب التمسك بالكتاب»، والمراد: «القرآن الكريم»، مع أن كلمة «الكتاب» في اللغة تطلق على كل مكتوب، فحصل التمييز بالتعريف، وإذا قلت: «يجب التمسك بكتابِ الله»؛ حصل التمييز بالإضافة.

قوله: (**كما إذا قيل:** ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ﴾ [محمد:١٥] **فهنا قد خص هذا الماء بالجنة**) فكلمة «ماء» لفظ متواطئ، ولكنه غير مطلق؛ بل مضاف إلى الجنة بالإسناد؛ لقوله: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ﴾، فعلم بهذه الإضافة أن هذا الماءَ ليس كمائنا في الدنيا، وهكذا اللبن، والعسل، والخمر، وإن اتفقت في الاسم، والمعنى العام الكلي.

قوله: (**لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو ـ مع ما أعد الله لعباده الصالحين، ممَّا لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ـ مِن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله**)، وهذا قد سبق غير مَرة[3] أن نصوص الوعد لها تأويل نعلمه، ولها تأويل لا نعلمه، فتفسيرها معلوم لنا، فنعلم أن هذه من أصناف

(١) ص٣٢٧.

(٢) تقدم ذكر أنواع «أل» في ص٣١.

(٣) ص١٩٠ و٣٢٤.

النعيم، وأنها: أشربة، وأخرى مأكولات، وأخرى مساكن، ونعرف أنها أمور عظيمة معرفة إجمالية، ولكن لا نتصور حقائقها، فلا يعلم حقائقها إلا الله تعالى، وسيعلم المؤمنون حقائقها حين يرونها، ويباشرونها إذا دخلوا الجنة.

قوله: (**وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته؛ لا يعلمها إلا هو**)، وهذا هو المقصود؛ وهو: أن نتوصل إلى القول في أسماء الله تعالى وصفاته، فأسماؤه وصفاتُه مدلولها ومعناها؛ معلوم لنا من وجه؛ وهو: المعنى المستفاد من دلالة اللغة، والسياق، والنصوص المبينة.

فلفظُ: «السميع»، و«البصير»، ونحوها من حيثُ هي متواطئةٌ، فـ«السميع» يطلق على كل ذي سمع، و«البصير» يطلق على كل ذي بصر، وهكذا، فإذا أضيفت إلى الله دلت على ما يختص به تعالى كما سبق(١)، وإذا أضيفت إلى المخلوق دلت على ما يختص بالمخلوق.

ومدلولُ أسمائه تعالى وصفاته الذي هو حقيقة لذات الرب وصفاته؛ ذلك من الغيب الذي لا يعلمه إلا هو، فنصوص الأسماء والصفات لها تأويل نعلمه، فنعرف معنى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، ومعنى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ومعنى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: ٧]، ونفرق بينها، أما الحقيقة التي دلت عليها هذه الأسماء؛ فذلك من التأويل الذي لا نعلمه.

ويتبين ممَّا سبق من أول «القاعدة»: أن التأويل منه المحمود، ومنهم المذموم، ومنه ما يعلمه العباد، ومنه ما لا يعلمه العباد.

قوله: (**ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد، وغيره ينكرون على**

---

(١) ص١٢٩.

الجهمية وأمثالهم ـ من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ـ؛ تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله) أي: ولما كان التأويل منه المحمود، ومنه المذموم؛ لم يذم الأئمة؛ كالإمام أحمد، وغيره التأويل مطلقاً، وإنما ذموا تأويل القرآن، أو السُّنَّة ـ أي: تفسيرهما ـ على غير وجههما؛ وهو: التحريف.

قوله: (**وإنما ذمهم لكونهم تأوَّلوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه..**) فثبت أن التأويل يختلف معناه ـ كما تقدم في مطلع «القاعدة»[(١)] ـ ويختلف حكمه، ويختلف علم العباد به، فمنه ما يعلمه العباد ومنه ما لا يعلمه إلا الله، ومنه ما يُحمد ومنه ما يُذَم، والمحمود منه؛ هو: تأويل كلام الله حسب ما تدل عليه أصول الفهم والدلالات، وهذا هو الواجب؛ فإن الله أنزل القرآن لِيُتَدَبر، والمذموم؛ هو: تأويله على غير تأويله.

قوله: (**وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع**) أي: قد بسطنا الكلام على معاني التأويل، وما يحمد وما يذم، وما يعلم وما لا يعلم، في غير هذا الموضع، ومن ذلك ما تقدم في أول «القاعدة»[(١)]، والشيخ يعرض لهذا في مواضع كثيرة في كتبه المطولة[(٢)]؛ لأنه يتعلق بالقضية الكبيرة التي قامت فيها الخصومة؛ وهي «قضية الأسماء والصفات»، فإن الخصومة فيها قائمة بين أهل السُّنَّة والمعطلة؛ من أهل التأويل والتفويض.



(١) ص٣٠٩.

(٢) «درء التعارض» ١/ ١٤ و٢٠٦ و٥/ ٢٣٤، و«تفسير سورة الإخلاص» ص٤١٩، و«الفتوى الحموية» ص٢٩٠، و«الإكليل في المتشابه والتأويل» ص٢٨٨.





أثر الجهل بمعاني التأويل، وعدم التمييز بينها

ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل: طائفة يقولون: «إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره»؛ ويحتجون بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل.

وهذا تناقض منهم؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلاً لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقاً.

وجهة الغلط: أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه؛ هو: الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو، وأما التأويل المذموم والباطل؛ فهو: تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدَّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك.

ويدَّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل، ويصرفونه إلى معانٍ هي نظير المعاني التي نفوها عنه! فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقاً ممكناً؛ كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلاً ممتنعاً؛ كان الثابت مثله.



قوله: (**ومن لم يعرف هذا**) أي: ومن لم يعرف تعدد معاني التأويل، واختلاف حكمه.

قوله: (**اضطربت أقواله**) أي: وقع في التناقض.

قوله: (**مثل طائفة يقولون..**) هذه طائفة المفوضة وإن لم يسمها الشيخ، فقد نعتها بمذهبها وطريقتها، والمقصود بالمفوضة هنا: مفوضة نصوص الصفات، فإنه قد تسلك طوائف أخرى مسلك التفويض في غير نصوص الصفات، وهؤلاء ليسوا المعنيين هنا.

وهذا الكلام يربط آخر «القاعدة» بأولها؛ فإننا في مطلع «القاعدة» عرفنا أن المقصود بهذه «القاعدة» الرد على أهل التفويضِ[1]، والآياتُ الدالة على تدبرِ القرآنِ كلِّه فيها رَدٌّ عليهم.

ومذهب أهل التفويض في صفات الله تعالى؛ هو: التعطيل في الجملة سواء كان كلياً، أو جزئياً.

وقد سماهم الشيخ بما يصوِّر فساد مذهبهم، حيث سماهم: «أهل التجهيل»؛ لأن مضمون قولهم: تجهيل الصحابة رضوان الله عليهم؛ بل تجهيل الرسول ﷺ بمعاني كلام الله، ومعاني ما يتكلم به ﷺ.

قوله: (**مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره**) أي: أنهم ينفون التأويل مطلقاً، وينكرون على أهل التأويل، ويلتقون معهم في نفي الصفات، فهم يختلفون معهم في موقفهم من النصوص، ويتفقون معهم في نفي الصفات.

قوله: (**وهذا تناقض منهم**) أي: استدلال المفوضة بهذه الآية على نفي التأويل مطلقاً تناقض منهم، والتناقض يكون بالتفريق بين المتماثلات، وبإثبات الشيء ونفيه في آن واحد.

ثم بين الشيخ هذا التناقض **بقوله:** (**لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلاً لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقاً**) أي: أن

---

(١) ص٢٩٩.

الآية أثبتت تأويلاً لا يعلمه إلا الله، وهم ينفونه مطلقاً، وهذا هو الوجه الأول من وجهي فساد استدلالهم بالآية.

والوجه الثاني؛ هو: أن التأويل الذي أرادوه؛ هو التأويل في اصطلاحهم؛ وهو: «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح»، وهذا التأويل قالوا: **(لا يعلمه إلا الله)**.

وتفسيرُ التأويل الذي لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى باطلٌ؛ لأنه تفسير لكلام الله بمعنى اصطلاحي، ولا يجوز تفسير القرآن بالمعاني الاصطلاحية التي اصطلح عليها الناس، بل يجب تفسيره إما بالمعاني اللغوية؛ لأنه نزل بلسان عربي مبين، أو بالمعاني الشرعية التي بيَّنها الله ورسوله ﷺ كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

فالتأويل في القرآن إما أن يراد به الحقيقة، وهذا هو الغالب، وإما أن يراد به التفسير.

قوله: (وأما التأويل المذموم والباطل؛ فهو تأويل أهل التحريف والبدع..) هذا كلام معترض، وقد تقدم في آخر «الأصل الثاني»[1]، مثال ذلك؛ وهو: قوله تعالى ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، فظاهرها إثبات المحبة لله تعالى، وهم يقولون: «المحبة ميل الشيء إلى ما يلائمه، وهذا المعنى لا يليق به سبحانه؛ لأنه تشبيه؛ ففي ظاهر هذه النصوص محذور»!

فيصرفون معنى النص إلى معانٍ أخرى؛ كأنْ يقولوا: المعنى: «يريد الإنعام والإحسان إليهم»، فهم فَرُّوا من إثبات حقيقة «المحبة»، وصرفوا اللفظ إلى «الإرادة»، فنقول: إنه يلزم في «الإرادة» نظير ما يلزم في

---

(١) ص١٨٨.

المعنى المصروف عنه؛ وهو «المحبة»؛ فإن كان المنفيُّ؛ وهو «المحبة» باطلاً ممتنعاً؛ فالمثبت؛ وهو «الإرادة» مثله، وإن كان المثبت؛ وهو «الإرادة» حقاً ممكناً؛ كان المنفي؛ وهو «المحبة» مثله، فلا فرق بين المعنى المصروف عنه، والمعنى المصروف إليه؛ فإثبات أحدهما، ونفي الآخر؛ تحكمٌ، وتناقض، وتفريق بين المتماثلات.

قوله: (**بغير دليل يوجب ذلك**) من هنا صار هذا التأويل باطلاً، وصار تحريفاً، وقد يكون لدليل لكنه لا يُوْجِبُ؛ أي: غير دالٍّ على المطلوب.

وهذا كله بيان لتناقض أهل التأويل.



وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقاً، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء.

وهذا مع أنه باطل؛ فهو متناقض؛ لأنا إذا لم نفهم منه شيئاً؛ لم يجز أن نقول: «له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه»، لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا ـ فإنه لا ظاهر له على قولهم ـ؛ فلا تكون دلالتُه على ذلك المعنى؛ دلالةً على خلاف الظاهر؛ فلا يكون تأويلاً.

ولا يجوز نفي دلالته على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير، فإن تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها، ولأنا إذا لم نفهم اللفظ، ومدلوله المراد؛ فلأن لا نعرف المعاني التي لم يَدُل عليها اللفظ أَوْلى؛ لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يفهم منه معنى أصلاً؛ لم يكن مشعراً بما أريد به؛ فلأن لا يكون مشعراً بما لم يرد به أَوْلى.

فلا يجوز أن يقال: «إن هذا اللفظ متأول»، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فضلاً عن أن يقال: «إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله»، اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا؛ فلا بدَّ أن يكون له تأويل يخالف ظاهره.

لكن إذا قال هؤلاء: «إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر»، أو: «إنها تُجرى على المعاني الظاهرة منها»؛ كانوا متناقضين.

وإنْ أرادوا بالظاهر هنا معنى، وهنا معنى، في سياق واحد من غير بيانٍ؛ كان تلبيساً، وإنْ أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ ـ أي: تُجرى على

مجرد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه ـ كان إبطالهم للتأويل، أو إثباته؛ تناقضاً؛ لأن من أثبت تأويلاً، أو نفاه؛ فقد فهم منه معنى من المعاني. وبهذا التقسيم يتبيَّنُ تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات، ومثبتيها في هذا الباب.

الشَّرْحُ

قوله: (**وهؤلاء**) هذا عود إلى أهل التفويض، ولهذا قلتُ: «إن الكلام على تناقض أهل التأويل معترض»[(١)].

قوله: (**قد يظنون**)، «قد» هنا للتحقيق، وليست للتقليل[(٢)].

قوله: (**أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد**) أي: له معنى، ولكن لا يفهمه أحد.

قوله: (**أو بما لا معنى له**) أي: بألفاظ ليس لها معنى، وإنما أُنزلت للتعبد بتلاوتها.

قوله: (**أو بما لا يُفهم منه شيء**) أي: أن اللفظ وإن كان له معنى؛ ولكن لا يَفهم منه أحد شيئاً.

قوله: (**وهذا مع أنه باطل؛ فهو متناقض**) أي: أن هذا الظن وإن كان باطلاً في ذاته شرعاً؛ فهو باطل عقلاً، ووجه بطلانه شرعاً: النصوص الكثيرة الدالة على أن لآيات القرآن معنى مفهوماً.

والدليل على هذا ما تقدم في مطلع «القاعدة» من الأمر

---

(١) ص٣٨١.

(٢) إذا دخلت «قد» على الفعل المضارع؛ فلها معانٍ: «التحقيق»، و«التقليل»، و«التوقع»، و«التكثير». انظر: «شرح التسهيل» ١/ ٢٩ و٤/ ١٠٨، و«الجنى الداني في حروف المعاني» ص٢٥٩، و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» ص١٩٧، و«البرهان في علوم القرآن» ٤/ ٢٦٤.

بالتدبر[(١)]، فالله أمر بتدبر القرآن وذم المعرضين عن تدبره، فهذا يدل على أن جميع آيات القرآن لها معانٍ يمكن فهمها والوصول إليها بالتدبر، فما لا يفهم منه شيء وما لا يفهمه أحد؛ ليس لتدبره فائدة.

وأيضاً: وَصْفُ القرآن الكريم بأنه ﴿هُدًى﴾ في آيات [البقرة: ٢ و٩٧ و١٨٥]، وأنه ﴿شِفَاءٌ﴾ [يونس: ٥٧]، و(نور) [النساء: ١٧٤]، وأنه ﴿أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]؛ كلها تدل على أن آيات القرآن لها معانٍ يمكن الوصول إليها، وتحصل بها الهداية، فما لا يُفهم منه شيء؛ لا يكون هدىً ولا شفاءً لما في الصدور، ولا يكون أحسن الحديث.

وأيضاً فهذا الظن يتضمن الطعن في حكمة الله تعالى، وفي حسن بيانه، والطعن في كلامه، ففيه تنقص لرب العالمين أن يخاطب عباده بما لا يُفهم منه شيء، أو بما لا معنى له، فالحكيم يُنزَّه عن أن يتكلم بما لا يفهمه أحد؛ لأنه إما أن يكون عاجزاً عن البيان، أو يكون مريداً للإلغاز والتلبيس.

ومع هذا كله؛ فهو متناقض، وقد بيَّنه **بقوله:** (**لأنا إذا لم نفهم منه..**) هذا الكلام إلى آخر «القاعدة» كله: لبيان تناقض أهل التفويض فيما ظنوه، وقبل أن نبيِّنَ هذا التناقض يجب أن نفهم أن كلامهم ـ حسب ما تقدم قريباً ـ قد تضمن:

- نفي التأويل مطلقاً.

- وتضمن: إثبات التأويل، وذلك في استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وعُلِم ـ أيضاً ـ أن التأويل في اصطلاحهم؛ هو: «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح»، أو: «صرف اللفظ عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى غيره»، فالتأويل الذي

---

(١) ص٢٩٦.

يوافق الظاهر؛ ليس تأويلاً عندهم، والتأويل الذي يخالف الظاهر؛ تأويلٌ عندهم.

۞ وتضمن كلامهم ـ أيضاً ـ: أن النصوص لا يفهمها أحد، فتضمن كلامهم هذه الجوانب.

۞ وتضمن ـ أيضاً ـ: إجراء النصوص على ظاهرها.

وإذا نظرنا إلى مجموع هذه الأمور؛ يتجلى التناقض، فما لا يفهم منه شيء؛ لا ظاهر له، فكيف يقولون: «يجب إجراء النصوص على ظاهرها»؟!، وما لا يفهم منه شيء معلوم أنه لا ظاهر له؛ فلا يصح أن يقال: «له تأويل يخالف الظاهر»، فضلاً أن يقال: «إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله»؛ بل ولا يصح أن يقال: «له تأويل يوافق الظاهر»؛ ضرورة أنه لا ظاهر له.

وأيضاً؛ فما لا يفهم منه شيء؛ لا يصح أن يقال: «له تأويل يخالف الظاهر، ولا يوافق الظاهر»؛ لأن ما لا يفهم منه شيء لا ظاهر له، ثُم إنَّ مَن أثبت تأويلاً، أو نفاه؛ فقد فهم معنى من المعاني.

فخلاصة القول: أن ما لا يفهم منه شيء؛ لا يجوز أن يتكلم عنه بشيء، فلا يقال: «له تأويل يخالف الظاهر، ولا تأويل يوافق الظاهر»، ولا يقال: «ليس له تأويل»؛ لأن من أثبت تأويلاً، أو نفاه؛ فقد فهم معنى من المعاني.

وأيضاً؛ من التناقض نفي التأويل، وإثباته كما سبق، فإذا قالوا: «له تأويل يخالف الظاهر»، وقالوا: «ليس له تأويل يخالف الظاهر»؛ فهو تناقض؛ لأنه جمع بين النفي، والإثبات.

فإنْ أرادوا بالظاهر في الإثبات معنى، وفي النفي معنى من غير بيان؛ كان تلبيساً.

وإن أرادوا به معنى واحداً؛ كان إثباتهم للتأويل، ونفيهم له؛

تناقضاً، فإنْ توارد النفي والإثبات على شيء واحد؛ كان تناقضاً، وإنْ توارد النفي والإثبات على شيئين فلا بدَّ من البيان، وما لا يفهم منه شيء؛ لا يشعر بمعنى أبداً: لا بمعنى يوافق الظاهر، ولا يخالف الظاهر، ولا يشعر بإثبات، ولا يشعر بنفي، ولا يشعر بما أريد به، ولا بما لم يرد به.

قوله: (**لأنا إذا لم نفهم منه شيئاً؛ لم يجز أن يقال: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه**)، أمَّا ما يخالف الظاهر؛ فإنه لا يجوز؛

أولاً: لأنه لا ظاهر له على قولهم.

وثانياً: أن المعنى الذي يوافق الظاهر؛ ليس تأويلاً على حد اصطلاحهم.

قوله: (**فلا تكون دلالتُه على ذلك المعنى؛ دلالةً على خلاف الظاهر؛ فلا يكون تأويلاً**) أي: لا تكون دلالتُه على ذلك المعنى الصحيح الذي يوافق الظاهر؛ دلالةً على خلاف الظاهر؛ فلا يكون تأويلاً؛ لأن التأويل عندهم؛ هو: «دلالة اللفظ على خلاف ظاهره».

قوله: (**على هذا التقدير**) أي: على تقدير أن اللفظ لا يُفهم منه شيء.

قوله: (**فلا يجوز أن يقال إن هذا اللفظَ متأولٌ**) أي: اللفظ الذي لا يُفهم منه شيء؛ لا يجوز أن يقال: «إنه متأول» بمعنى: أنه مصروف عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح.

قوله: (**فضلاً عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله**) لأن هذا التأويل لا وجود له، ولا حقيقة له؛ لأن ما لا يفهم منه شيء ليس له تأويل يخالف الظاهر، وما لا وجود له؛ لا يجوز أن يقال: «إن الله يعلمه موجوداً».

قوله: (**كانوا متناقضين**) لأنهم جمعوا بين النفي والإثبات.

قوله: (وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى، وهنا معنى) أي: إن أرادوا بالظاهر في الإثبات معنى، وفي النفي معنى.

قوله: (كان إبطالهم للتأويل، أو إثباته تناقضاً) أي: أن ما لا يفهم منه شيء؛ لا يجوز نفي التأويل عنه، ولا إثبات تأويل له.

وببيان تناقض أهل التفويض؛ ختم الشيخ هذه «القاعدة». والله أعلم.



التمييز بين الضابط السديد وغير السديد فيما يعرف به ما يجوز على الله وما لا يجوز

القاعدة السادسة

أنَّ لقائلٍ أن يقولَ: لا بدَّ في هذا البابِ من ضابطٍ يُعرف به ما يجوزُ على الله ﷻ ممَّا لا يجوز في النفي والإثبات؛ إذ الاعتمادُ في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه؛ ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميِّز.

فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه؛ فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم؛ لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسَّرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير؛ ممَّا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يُعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا؛ نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.



الشَّرح

محور هذه «القاعدة» بيان الضابط الذي يعرف به ما يجوز على الله تعالى ممَّا لا يجوز في باب الأسماء والصفات، وقد بيَّن الشيخ أن

اعتماد المتكلمين في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو الاعتماد على مطلق الإثبات من غير تشبيه؛ ليس بسديد.

وقد بدأ الشيخ في بيان فساد هذين الضابطين، وأخَّر بيان الضابط السليم إلى ما بعد.

ونستعجل هنا ذكر الضابط السليم في هذا الباب، وهو أمران؛ أحدهما: عقلي، والآخر سمعي.

فأما السمعي؛ فهو: أن يُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ، نفياً وإثباتاً، فيثبت ما جاءت النصوص الشرعية بإثباته، بلا تكييف ولا تمثيل، وينفى ما جاءت النصوص بنفيه، بلا تعطيل، على حد قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

أما الضابط العقلي؛ فهو: أن يُوصف الله تعالى بكل كمال على وجه الكمال، وأن ينزه عن كل نقص، فكل كمال اتصف به المخلوق لا نقص فيه؛ فالخالق أولى بالاتصاف به، فهذا الضابط ممَّا يوجبه العقل.

أما الضابطان اللذان أشار إليهما الشيخ هنا، فكلاهما غير سديد، ولا مفيد.

فالنافي لأسماء الله وصفاته إن اعتمد في نفيه على مجرد نفي التشبيه؛ أي: أنه يزعم أن إثباتها تشبيه، فيقال له: إن أردت أن إثبات الصفات لله تعالى يلزم منه تشابه الخالق والمخلوق من جميع الوجوه ـ أي: التمثيل ـ؛ فهذا ليس بصحيح؛ بل هو باطل، ولم يقل بذلك أحد.

وإن أردت بالتشبيه: المشابهة من وجه دون وجه، أو المشاركة في الاسم؛ فإن هذا المعنى لا يصح نفيه، وليس مِنَ التشبيه المنفي عن الله تعالى؛ بل إن هذا المعنى لازمٌ لهذا النافي فيما يثبته، ولو لم يثبت إلا

صفة الوجود، فيقال له: إنه يلزم إثبات قدر مشترك بين وجود الخالق، ووجود المخلوق؛ وهو: مطلق الوجود.

والتشبيه والتمثيل الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه؛ هو: مشاركة المخلوق للخالق فيما يختص به، مما يختص بـ: وجوبه، أو جوازه، أو امتناعه؛ فهذا هو الممتنع بضرورة العقل؛ لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين، ولا يلزم من نفي هذا المعنى نفي المشابهة من بعض الوجوه؛ لأنه ما من شيئين إلا وبينهما تشابه من وجه.

ومن اعتقد أن التشابه من بعض الوجوه يلزم منه التماثل؛ فإنه يلزم على هذا أن يقول: إن السوادَ مِثْلُ البياضِ، والماءَ مِثلُ النار، والطعامَ مثلُ التراب.

فالحقُ أن المشابهة والاتفاق في بعض الوجوه؛ لا يلزم منه التماثل.

فالاعتماد في النفي والتنزيه على مجرد نفي التشبيه؛ ليس بسديد؛ لأنه يلزم منه ما التزمه المعطلة من نفي الصفات بحجة أن إثباتها يلزم منه التشبيه، الذي هو الاتفاق من بعض الوجوه.

ومعلوم أن هذا المعنى ليس هو التشبيه المنهي عنه، ولهذا وجب الاستفصال عن المراد بلفظ التشبيه، كما سبق.





الاختلاف في معنى التشبيه، والرد على المعتزلة

ولكن مِنَ الناس مَنْ يجعل التشبيه مفسَّراً بمعنى من المعاني، ثم إنَّ كلَّ من أثبت ذلك المعنى قالوا: «إنه مشبِّه». ومنازعهم يقول: «ذلك المعنى ليس هو من التشبيه».

وقد يفرَّق بين لفظ التشبيه والتمثيل، وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: «كلُّ مَن أثبت لله صفة قديمة؛ فهو مشبِّه ممثِّل»، فمَن قال: «إن لله علماً قديماً، أو قدرة قديمة»، كان عندهم مشبهاً ممثلاً؛ لأن «القِدم» عند جمهورهم؛ هو أخص وصف «الإِله»، فمن أثبت لله صفة قديمة؛ فقد أثبت له مِثلاً قديماً؛ فيسمونه مُمَثِّلاً بهذا الاعتبار.

الشَّرح

أي: من الناس من يجعل للتشبيه معنى يصطلح على إطلاقه عليه، ويجعل مَن أثبت ذلك المعنى الذي فسَّر به التشبيه: مشبهاً، كما يجعل المعتزلة إثبات الصفات لله تعالى: تشبيهاً، والمثبت لها: مُشَبِّهاً.

وقول الشيخ: (وقد يفرق بين لفظ التشبيه والتمثيل) يشير فيه إلى التفريق بين اللفظين وذلك من جهتين:

الأولى: أن التمثيل أخص من التشبيه، فالتمثيل يراد به: «مطابقة الشيء للشيء في الأمر الذي ماثله فيه، ومساواته له»، أما التشبيه؛ فإنه

أعم من التمثيل؛ لأن من التشبيه المشابهة من بعض الوجوه دون بعض.

الجهة الثانية: أن النصوص وردت بنفي المماثلة، ولفظ التمثيل؛ كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ولم يرد في شيء من النصوص نفي المشابهة[(١)].

وإن كان في الاستعمال الدارج عدم التفريق بينهما؛ فيقال: «هذا تشبيه، وتمثيل».

ويذكر الشيخ شبهةً للمعتزلة في نفيهم الصفات، وجعلهم من أثبتها مُمَثِّلاً، ذلك أنه لما كان (**القِدَم**) عند جمهوهم أخص وصف (**الإله**)؛ فمن أثبت لله تعالى صفة قديمة؛ كـ «العلم»، و«القدرة»؛ جعلوه مشبهاً ممثلاً؛ لأن هذا الإثبات ـ على زعمهم ـ يستلزم تعدد القدماء، المستلزم تعدد النظراء والأمثال والأشباه؛ أي: تعدد الآلهة.

فكلامهم مبني على مقدمتين:

الأولى: أن (**القِدَم**) أخص أوصاف (**الإله**).

والثانية: أن إثبات الصفات القديمة؛ يلزم عليه إثباتُ مِثْلٍ لله في أخص أوصافه؛ وهو: القِدم؛ فيلزم عليه ـ عندهم ـ تعدد القدماء، وتعدد الآلهة[(٢)].



---

(١) «الجواب الصحيح» ٢/ ٢٦٧، و«مناظرة الواسطية» ص١٦٦، و«بيان تلبيس الجهمية» ٢/ ٥١٢ و٣/ ١٣٤، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٥٢٧.

(٢) «الرد على الجهمية والزنادقة» ص١٤٠، و«شرح الأصبهانية» ص٧٦ و١١٢، و«درء التعارض» ٥/ ٤٦.

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة؛ ما لا يتصف به غيره، مثل: كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك.



أي: أن مثبتة الصفات سواء من أهل السُّنَّة والجماعة، أو من مثبتة الصفات في الجملة؛ كالأشاعرة، والكُلَّابية[(١)]: يخالفون المعتزلة في زعمهم أن القِدم أخص أوصاف الإله، فإن القِدم يمكن أن يطلق على صفات الله تعالى فيقال: «صفات الله تعالى قديمة»؛ بل حتى المخلوق فإنه يوصف بالقِدم النسبي الذي هو: «التقدم على الغير»، وإن لم يكن تقدمه مطلقاً كما سبق بيانه[(٢)].

أما أخص أوصاف الله تعالى؛ فهو ما لا يتصف به غيره، مثل: أنه (**رب العالمين**)، وأنه (**بكل شيء عليم**)، وأنه (**على كل شيء قدير**)، وأنه (**إله واحد**)[(٣)].

فمثل هذه الأوصاف لا يجوز أن تطلق على غيره تعالى؛ بل ولا على صفاته، فلا يطلق على شيء من صفاته بأنها: (**رب العالمين**) ونحو ذلك ممَّا لا يتصف به غير الله تعالى.

---

(١) نسبة إلى عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، وستأتي ترجمة عند ذكر المؤلف له في ص٤٦٦.

(٢) ص١١٣.

(٣) «درء التعارض» ٥/٤٦ و١٠/٢٧٩، و«الجواب الصحيح» ٢/٣٢٨، و«الرسالة الأكملية» ص١٣٧.

فمن الصفات ما لا يوصف به إلا الرب تعالى؛ مثل كونه: **(على كل شيء قدير)**، وأنه «الإله».

ومن الصفات ما يمكن أن تطلق على الرب تعالى، ويمكن أن تطلق على صفاته، أو بعضها؛ كـ «الكَرَم»، و«السَّعَة»؛ كما في الحديث «**أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم**»[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ﴾ [الأنعام: ١٤٧].



(١) رواه أبو داود (٤٦٦) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وقال النووي في «خلاصة الأحكام» ١/ ٣١٤: «حديث حسن، رواه أبو داود بإسناد جيد»، وقال ابن حجر في «نتائج الأفكار» ١/ ٢٧٧: «حديث حسن غريب، ورجاله موثقون».

ثم مِن هؤلاء الصفاتية مَن لا يقول في الصفات: «إنها قديمة»؛ بل يقول: «الرب بصفاته قديم».

ومنهم مَن يقول: «هو قديم وصفته قديمة»؛ ولا يقول: «هو وصفاته قديمان».

ومنهم من يقول: «هو وصفاته قديمان»؛ ولكن يقول: «ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القِدم ليس من خصائص الذات المجردة؛ بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات»، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلاً عن أن تختص بالقِدم.

وقد يقولون: «الذات متصفة بالقِدم، والصفات متصفة بالقِدم، وليست الصفات إلهاً، ولا رباً، كما أن النبي مُحْدَث وصفاته مُحْدَثة، وليست صفاته نبياً».

فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم «التشبيه»، و«التمثيل»؛ كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم يقول لهم أولئك: «هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهاً؛ فهذا المعنى لم ينفه عقل، ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية، والعقلية».

والقرآن قد نفى مسمَّى «المثل»، و«الكفء»، و«الند»، ونحو ذلك، ولكن يقولون: «الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف، ولا كفأه، ولا نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل؛ فلم ينف مسمَّى «التشبيه» في اصطلاح المعتزلة».



الشَّرح

يقصد الشيخ بالصفاتية هنا مَن يثبت الصفات في الجملة من أهل الكلام؛ كالكُلَّابية، والأشاعرة.

وقد ذكر الشيخ أن هؤلاء الصفاتية لهم في إطلاق لفظ «القِدم» على صفات الله تعالى مذاهب:

۞ فمنهم مَن لا يقول: «إن صفات الله قديمة»؛ بل يقول: «الله بصفاته قديم».

فهذا الصنفُ يجدُ حرجاً من وصف الصفة بالقِدم على انفراد؛ كأنه يَشعر بأن إطلاق القِدم على الصفة وَحْدَها يُشعر بوجودٍ مُستقل للصفة عن الموصوف، ثم يقول: «الله بصفاته قديم»؛ فيلزم من ذلك أن صفاته تعالى قديمة.

فهذا الصنف لا يَرى إطلاق القِدم على صفات الله تعالى إلا تبعاً.

۞ ومنهم من يقول: «الله قديم، وصفاته قديمة»، ولا يرى حرجاً في ذلك، ولكنه لا يقول: «الله وصفاته قديمان»؛ لأن التثنية تُشعر باستقلال الصفة عن الموصوف، ولأن هذا التعبير صريحٌ بالاثنينية، ويُشعر بالاستقلالية المتضمنة لتعدد القدماء، الأمر الذي خاف منه المعتزلة.

فالمسألة هنا لفظية.

۞ والمذهب الثالث في ذلك أوسع؛ وهو: مَن لا يرى حرجاً في إطلاق القول بأن الله تعالى قديم وصفاته قديمة، والله وصفاته قديمان، ولا يقتضي ذلك أن الذات المجردة عن الصفات موصوفة بالقِدم؛ لأن الذات المجردة لا وجود لها، فضلاً عن أن توصف بالقِدم، أو أن تختص بالقِدم.

فإذا قلنا: «الله قديم»؛ أي: الله تعالى الموصوف بالصفات، وإذا قلنا: «صفات الله تعالى قديمة»؛ أي: الصفات القائمة بالذات، وليس معنى ذلك أن الصفات قائمة بغير الموصوف.

والقول بأن صفات الله تعالى كلها قديمة؛ فيه نظر؛ لأن صفات الله تعالى منها: الذاتية، ومنها: الفعلية.

أما الصفات الذاتية؛ فإنها قديمة؛ لأنها لازمة لذات الرب تعالى.

وأما الصفات الفعلية؛ فلا يصح وصفها بالقِدم مطلقاً؛ لأنها تابعة لمشيئة الله ﷻ، وما كان تابعاً لمشيئة الله تعالى؛ فلا يكون قديماً.

نعم يقال في جنس «الفعل»: «إنه قديم النوع، ولكنه حادث الآحاد»، وكذلك: «الكَلام».

فيقال: «إنه تعالى لم يزل فعَّالاً لما يريد، ولم يزل متكلماً إذا شاء»، وأما آحاد الكلام والأفعال؛ فهي حادثة بمشيئة الله.

ثم إن الصفة وإن وصفت بالقِدم؛ فإن ذلك لا يقتضي مشاركتها في شيء من خصائص الله تعالى، فالقِدم ليس من خصائص الذات المجردة؛ بل من خصائص الذات الموصوفة بالصفات؛ فلا يلزم من ذلك أن تكون إلٰهاً، فصفة الإلٰه ليست إلٰهاً، فإن الصفة لا توصف بكل ما يوصف به الموصوف، فلا توصف بما يختص به الرب تعالى.

ومثال ذلك: أنَّ النبيَّ حادِثٌ، وصفاته حادثة، وليستْ صفةُ النبيِّ نبياً، والإنسانُ حادث وصفاته حادثة، وليستْ صفة الإنسان إنساناً، فالإنسانُ اسمٌ للموصوف، وليس اسماً للصفة، وليس كل ما يطلق على الموصوف؛ يصحُ إطلاقه على الصفة.

وقوله: (**فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية**) الإشارة بقوله: (فهؤلاء) إلى المعتزلة، والمراد بالصفاتية هنا خصومهم مِن: الأشاعرة، ونحوهم، فإذا أطلق المعتزلةُ على الأشاعرةِ ـ المثبتةِ للصفاتِ في الجملة ـ: اسمَ التشبيهِ، والتمثيلِ؛ كان هذا بحسب اعتقاد المعتزلة في أن إثبات الصفات، أو شيء منها؛ يلزم منه التشبيه، أو التمثيل؛ بناء على أصلهم أن القِدم أخصُ أوصاف الرب تعالى.

وهذا المعنى ينازعهم فيه خصومهم مِن الأشاعرة، ونحوهم من الصفاتية كما تقدم.

ومِن أدلة أنَّ وصف الصفة بالقِدم لا يستلزم المماثلة، وإثبات الصفات لا يستلزم إثبات النظراء: أنَّ الصفة في اللغة العربية لا تُعدُّ مِثلاً، ولا نِداً للموصوف.

واللهُ تعالى إنما نفى عن نفسه: (**المثل**)، و(**الكفء**)، و(**الند**)، و«السميَّ»، فلا يدخل في ذلك نفي الصفة؛ لأن الصفة ليست مِثلاً، ولا نِداً للموصوف في اللغة العربية، فلا تدخل في النص أصلاً.

ومن المعلوم أن نفاة الصفات يستدلون على نفيهم للصفات بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، لقولهم: «إن إثبات الصفات يستلزم إثبات نظراء، وأمثال لله تعالى».

فيقال لهم: «إن الصفة ليست مِثلاً، ولا نِداً للموصوف في اللغة العربية، وعلى هذا؛ فلا يدخل إثبات الصفات في الأمثال، والأنداد المنفية عن الله تعالى في مثل هذه النصوص».

ثم يقال للمعتزلة الذين يجعلون إثبات شيء من الصفات تشبيهاً: «إن هذا المعنى لم ينفه عقل، ولا سمع، فليس في العقل ما ينفي مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة، الذي هو إثبات الصفات لله تعالى على الوجه اللائق به، وليس في الشرع ما ينفي ذلك أيضاً، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية، والعقلية».





شبهة أخرى للمعتزلة ومن تبعهم في نفي الصفات

وكذلك أيضاً يقولون: «إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيِّز، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات؛ للزم أن يكون مُماثلاً لسائر الأجسام؛ وهذا هو: التشبيه».

وكذلك يقول هذا كثيرٌ من الصفاتية، الذين يثبتون الصفات، وينفون علوه على العرش، وقيام الأفعال الاختيارية به، ونحو ذلك، ويقولون: «الصفاتُ قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم؛ فلا يصح إلا إذا كان جسماً، فلو أثبتنا عُلوه؛ للزم أن يكون جسماً، وحينئذٍ؛ فالأجسام متماثلة؛ فيلزم: التشبيه».

فلهذا تجدُ هؤلاء يُسمُّون من أثبت العلو، ونحوه: مشبِّهاً، ولا يسمُّون مَن أثبت السمع، والبصر، والكلام، ونحوه: مشبِّهاً، كما يقوله صاحب «الإرشاد»(١)، وأمثاله.

---

(١) انظر: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، وصاحبه هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، العلامة، شيخ الشافعية، المشهور بـ «إمام الحرمين»، ولد في سنة ٤١٩هـ، سمع الحديث، وكانت عنايته به ضعيفة، وتفقه على والده، وبرع في الفقه، والأصول، والكلام، وكان من أئمة الأشاعرة، ومن الأذكياء المعدودين، جاور في «الحرم» أربع سنين، ثم عاد إلى «نيسابور»، وتولى التدريس في المدرسة النَّظّامية إلى وفاته.
قال الإمام ابن تيمية: «كان بارعاً في فن الكلام.. أما الكتاب، والسُّنَّة، وإجماع سلف الأمة، وقول أئمتها فكان قليل المعرفة به جداً».
له عدد من المؤلفات في: الفقه، والكلام، والأصول؛ منها: «نهاية المطلب في دراية =

الشَّرْح

يذكر الشيخ هنا شبهةً أخرى لنفاة الصفاتِ «المعتزلةِ» مركبةً مِن مقدمتين:

الأولى: الصفاتُ لا تقوم إلا بجسم.

الثانية: الأجسامُ متماثلة.

فالنتيجة: أن اللهَ لا تقوم به الصفات؛ لأنها لو قامت به؛ لكان مماثلاً لسائر الأجسام.

فنفوا الصفات؛ حذراً مِنَ التمثيل.

ثُم يُبيِّنُ الشيخُ أنَّ هذه الشبهةَ قالَ بها كثير مِنَ الصفاتية مِن الأشاعرة، ونحوهم، فأخذوا بالمقدمة الثانية من هذه الشبهة؛ وهي: «تماثل الأجسام»، ولم يُسلِّموا بالمقدمة الأولى؛ وهي: (**أن الصفات لا تقوم إلا بجسم**)؛ بل **قالوا**: (**إن الصفات قد تقوم بما ليس بجسم**) كما تقوم بالجسم[(١)]، يعني: أن الصفات لا تنافي التجسيم، كما لا تستلزم التجسيم.

ولكنهم وقعوا في التناقض، حيث زعموا أن إثبات بعض الصفات لا يستلزم التجسيم، وإثبات بعضها الآخر يستلزم التجسيم، فما يثبتونه من الصفات؛ كـ «العلم»، و«القدرة»، و«السمع»، و«البصر»؛ لا يستلزم التجسيم، وما لا يثبتونه من الصفات؛ كـ «العلو»، و«الاستواء»، و«الغضب»، و«النزول»؛ يستلزم التجسيم،

= المذهب»، و«البرهان في أصول الفقه»، و«غياث الأمم في التياث الظلم»، وهذه كلها مطبوعة، وغيرها، توفي في «نيسابور» سنة ٤٧٨هـ.
انظر: «وفيات الأعيان» ٣/ ١٦٧، و«التسعينية» ٣/ ٨٩٩ ـ ٩٢٦، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٦٨.

(١) «شرح حديث النزول» ص٢٦١، و«مجموع الفتاوى» ١٦/ ٣٩٤.

والأجسام متماثلة؛ فيلزم من ذلك التشبيه؛ فيجب نفيها عن الله تعالى بزعمهم.

وهذا التفريقُ مِنهم تحكُّمٌ وتناقض؛ لأنه تفريق بين المتماثلات، وليس عليه دليل سمعي، ولا عقلي.

والحقُّ أن ضابطهم في ذلك ـ الذي أدى بهم إلى التناقض ـ: أنَّ ما دلتهم عقولهم على إثباته؛ لا يستلزم الجسمية، وما لم تدلهم عقولهم على إثباته، أو دلتهم على نفيه؛ نفوه، وزعموا أن إثباته يستلزم الجسمية، ولو جاءت به النصوص الشرعية!



وكذلك قد يوافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى، وأمثاله مِن مثبتة «الصفات»، و«العُلُو»، ولكن هؤلاء قد يجعلون «العلو» صفةً خبرية ـ كما هو أول قَوْلَي القاضي أبي يعلى ـ؛ فيكون الكلام فيه؛ كالكلام في «الوجه»، وقد يقولون: «إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم»، كما يقولونه في سائر الصفات.

والعاقل إذا تأمل؛ وجدَ الأمر فيما نفوه؛ كالأمر فيما أثبتوه، لا فرق.



يقول الشيخ: إن القاضي أبا يعلى الحنبلي[1]، وأمثاله يثبتون (**العلو**) وسائر الصفات، ولكنهم يجعلون (**العلو**) صفة خبرية ـ كما في أول قَوْلَي القاضي أبي يعلى[2] ـ فيكون الكلام في هذه الصفة؛ كالكلام

---

(١) هو: محمد بن الحسين بن محمد ابن الفراء، الإمام، العلامة، شيخ الحنابلة، ولد في سنة ٣٨٠هـ، سمع الحديث، وقرأ بالعَشْر، وكان من الفقهاء البارعين، وله معرفة وتقدُّم في علوم القرآن، والتفسير، والنظر، والأصول.
وولي القضاء للخليفة القائم بأمر الله، وكان زاهداً عفيفاً ورعاً، تفقه على شيخ الحنابلة ابن حامد، وولي التدريس بعده، وتفقه عليه الكبار؛ كأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، وابن عقيل، والشريف أبي جعفر، وسمع منه الحديث جماعة؛ كالخطيب البغدادي، ومحمد بن عبد الباقي.
له مؤلفات كثيرة في الفقه، والأصول، والعقيدة، منها: «الخلاف الكبير»، و«أحكام القرآن»، و«الْعُدَّةَ»، و«المعتمد»، و«مختصره»، و«عيون المسائل»، توفي بـ«بغداد» في عام ٤٥٨هـ.
انظر: «طبقات الحنابلة» ٣/ ٣٦١، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٨٩.

(٢) «مختصر المعتمد» ١/ ٢٩٤. ولم أجد قوله الجديد، ولعله في كتابه «عيون المسائل»؛ فهو مصنف في الخلاف مع المعتزلة والأشعرية، كما ذكره شيخ الإسلام في «درء تعارض العقل والنقل» ٩/ ٣٦. وقد ذكر قوليه ـ أيضاً ـ في: «درء تعارض العقل والنقل» ٩/ ١٦، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٣٢٨، و«تفسير سورة الإخلاص» ص٣٦٠.

في صفة (**الوجه**) أي: أنها من قبيل الصفات الخبرية السمعية، التي لم يدل عليها العقل، وإنما تثبت لورود السمع بها فحسب.

كما أنه قد يوافق مَن تقدم ذكرهم ممَّن يقول بتماثل الأجسام.

فهم يقولون: «إن هذه الصفات تثبت لورود الخبر بها، وإنها لا تستلزم الجسم، ولا تنافيه، فقد تقوم بالجسم، وبما ليس بجسم»، كما يقول ذلك مَن يثبت الصفات السبع، ويقوله هؤلاء في سائر الصفات التي يثبتونها.

وجَعْلُ القاضي صفةَ «العلو» صفة خبرية ـ أي: سمعية فقط ـ ليس بصحيح، والصواب: أن «العلو» صفةٌ خبريةٌ عقليةٌ؛ أي: دل على إثباتها: السمع، والعقل، بخلاف «الوجه»، و«اليدين»، و«الاستواء»، ونحوها؛ فإنها صفاتٌ خبرية محضة.

وظاهر كلام المؤلف أن أول قولي القاضي أبي يعلى: جَعْلُ «العلو» صفة خبرية، وأن قوله الآخر: جعله صفة عقلية.

وإذا تأمل العاقل ما أثبتوه وما نفوه؛ لم يجد فرقاً، فإذا كان ما نفوه يستلزم التشبيه؛ فما أثبتوه كذلك، وإذا كان ما أثبتوه لا يستلزم التشبيه؛ فما نفوه كذلك.



وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات؛ يستلزم التجسيم، والأجسامُ متماثلةٌ. والمثبتون يجيبون عن هذا، تارة: بمنع المقدمة الأولى، وتارة: بمنع المقدمة الثانية، وتارة: بمنع كلتا المقدمتين، وتارة: بالاستفصال.

ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام؛ قول باطل، سواء فسَّروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب مِن الهَيُوْلَى والصورة، ونحو ذلك.

فأما إذا فسَّروه بالمركب مِن الجواهر المفردة على أنها متماثلة؛ فهذا يُبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك.

الشَّرْح

يشير الشيخ إلى أن أصل كلام مَن تقدم ذكرهم مِن الأشاعرة، والمعتزلة، ونحوهم: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، فالمعتزلة يقولون هذا بإطلاق، والأشاعرة، ونحوهم ممَّن يثبت بعض الصفات يقولون هذا فيما ينفونه من الصفات.

ثم يبيِّن الشيخ أنَّ مثبتةَ الصفاتِ كلِّها؛ يردون على شبهة من نفى الصفاتِ أو بعضَها ـ المبنيةِ على مقدمتين: إحداهما: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والثانية: أن الأجسام متماثلة ـ بأحد ردود أربعة:

- إما بمنع المقدمة الأولى.
- وإما بمنع المقدمة الثانية.
- وإما بمنع كلتا المقدمتين.
- وإما بالاستفصال.

فهم تارة يمنعون المقدمة الأولى، فيقولون: «لا نسلم أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، فالصفات قد تقوم بما ليس بجسم، كما تقول: «عِلمٌ واسعٌ»، «خُلُقٌ عظيمٌ»، «ليلٌ طويلٌ»..».

وتارة يمنعون المقدمة الثانية، فيقولون: «لا نسلم بتماثل الأجسام، فالتراب جسم، والطعام جسم، وليسا متماثلين، وكذا: الماء والنار، والحجر والحيوان، ونحو ذلك، فالأجسام مختلفة متباينة متغايرة».

وتارة يمنعون المقدمتين.

وتارة بالاستفصال عن المراد بمعنى الجسم، ومعنى التماثل.

أما لفظ (**الجسم**)؛ فهو لفظ مجمل، ولم يرد بنفيه، ولا إثباته نص في الكتاب، ولا في السنة، وقد سبق في «القاعدة الثانية» حكم الألفاظ التي من هذا الجنس[(١)]، كما تقدم ـ أيضاً ـ في مبحث الروح[(٢)] شيء من معاني (**الجسم**) التي يُفسَّر بها، فقد يفسر بـ:

- ما يشار إليه.
- أو بـ: القائم بنفسه.
- أو بـ: الموجود.
- كما قد يُفسر بـ: (**المركب مِن الهَيُوْلَى[(٣)] والصورة. ونحو ذلك**).

كما يستفصل عن المراد بالتماثل؛ فإن أريد به الاتفاق مِن بعض الوجوه، فهذا المعنى لا يصح نفيه؛ لأنه ما من شيئين موجودين؛ إلا وبينهما اتفاق من وجه.

وإن أريد بالتماثل أنه التماثل مِن كل وجه، بحيث يجوز على

(١) ص٢٤٣ وما بعدها.
(٢) ص٢٠٩.
(٣) تقدم بيان الشارح لمعنى «الهيولى» في ص٢١١.

أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه؛ فهذا المعنى باطل، فلا مماثلة بين الخالق والمخلوق في ذلك، ولا في شيء ممَّا يختص به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

بل إن هذا المعنى لا يصح إطلاقه في عموم الموجودات، فليس وجود الشيء مماثلاً لوجود سائر الموجودات، فالقول بتماثل الأجسام؛ قول باطل على أيِّ معنى فُسِّر به الجسم(١).

وأشار الشيخ في معرض ذكره لمعاني الجسم إلى فساد ما فسروا به الجسم من أنه المركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فبيَّن أن هذا التفسير مبني على أمرين فاسدين مخالفين لقول جمهور العقلاء.

أما الأمر الأول؛ وهو: القول بوجود «الجوهر الفرد» الذي فَسَّروه بـ «الجزء الذي لا يتجزأ»؛ فهذا باطل؛ لأن الجزء ينتهي بالتجزؤ إلى الاستحالة(٢).

وأما الأمر الثاني؛ فهو: الزعم بأن الجواهر متماثلة، فهذا باطل على فرض التسليم بوجود «الجوهر الفرد»؛ فإن ذرات وجزئيات التراب؛ ليست كجزئيات الذهب، وهذه ليست كذرات الماء، وهكذا، فلا يصح القول بتماثل تلك الجزئيات.



---

(١) «شرح حديث النزول» ص٢٤٦، و«درء التعارض» ١/ ١١٥ و٤/ ٢٠٠ و٥/ ١٩٢ و٧/ ١١٢، و«تفسير سورة الإخلاص» ص٣٢١، و«الصفدية» ص٣١٤.

(٢) تقدم كلام الشارح على «الجوهر الفرد» في ص٢١٠.

والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً بناء على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة لـ «النَّصْبِ» على مَن تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، بناء على أن مَن أحبهما؛ فقد أبغض علياً رضي الله عنه!، ومن أبغضه؛ فهو ناصبي، وأهل السُّنَّة ينازعونهم في المقدمة الأولى.

ولهذا يقول هؤلاء: «إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه»، وأكثر العقلاء على خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبيَّنا فيه حجج مَن يقول بتماثل الأجسام، وحجج من نفى ذلك، وبيَّنا فساد قول مَن يقول بتماثلها.

الشَّرْح

يبين الشيخ هنا أن هؤلاء النفاة يطلقون التشبيه على ما يستلزم التجسيم في اعتقادهم من إثبات الصفات بناء على قولهم بتماثل الأجسام.

ومثبتة الصفات ينازعونهم في المقدمتين، كما سبق تقريره.

ويضربُ الشيخُ لذلك مَثَلاً بإطلاقِ الرافضةِ (**النَّصْبَ على مَن تولى أبا بكر وعمر** رضي الله عنهما؛ **بناء على أن من أحبهما؛ فقد أبغض علياً** رضي الله عنه**!، ومن أبغض علياً؛ فهو ناصِبي**).

(**وأهل السُّنَّة ينازعونهم في المقدمة الأولى**)؛ وهي: أن مَن تولى أبا بكر وعمر؛ فقد أبغض علياً، فإنه يمكن أن يحبهما، ويحب علياً كذلك.

فكذلك هؤلاء النفاة أطلقوا اسم التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً بناء على قولهم بتماثل الأجسام، والمثبتة ينازعونهم في المقدمتين.

وهؤلاء النفاة **يقولون**: (**إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه**).

والحق أنه ما من شيئين موجودين إلا ويتفقان من وجه ويختلفان من وجه، فهذا أصل عام متفق عليه عند أكثر العقلاء.



وأيضاً، فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه؛ اعتماد باطل، وذلك أنه إذا ثبت تماثل الأجسام؛ فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم؛ كان هذا وحده كافياً في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى «التشبيه».

لكن نفي الجسم يكون مبنياً على نفي هذا التشبيه، بأن يقال: «لو ثبت له كذا وكذا؛ لكان جسماً»، ثم يقال: «والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها فيما يجب، ويجوز، ويمتنع، وهذا ممتنع عليه». لكن حينئذٍ يكون مَن سلك هذا المسلك معتمداً في نفي التشبيه على نفي التجسيم؛ فيكون أصلُ نفيه؛ نفيَ الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

الشَّرْحُ

هذا بيان من الشيخ لوجه آخر من فساد منهج الاستدلال عند النفاة على نفيهم الصفات، فهو يقول: إنه ما دام أنه مِن المتقرر عندكم نفي التجسيم بناء على أن الأجسام متماثلة؛ فيكفي أن تنفوا الصفات لاستلزامها التجسيم ـ في زعمكم ـ، ولا حاجة إلى أن تنفوا الصفات لاستلزامها التشبيه، والأجسام متماثلة، فهذا تطويل لا حاجه له.



عَوْدٌ إلى إبطال الاعتماد في نفي ما ينفى عن الله على مجرد نفي التشبيه

وإنما المقصود هنا: أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه؛ لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه، ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك ممَّا هو ﷻ مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة.

وكذلك إذا أثبت له صفات الكمال، ونفى مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد؛ وهو: ألَّا يَشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه.

وكل صفة من صفات الكمال؛ فهو متصفٌ بها على وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها: «إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات».



هذه الجملة فيها عود على ما بدأ الشيخ الكلام فيه في أول «القاعدة»، مِن أن الاعتماد في تنزيه الله تعالى على مجرد نفي التشبيه؛ لا يفيد[1] أي: أنه غير سديد؛ لأنه ما من شيئين موجودين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه.

---

(١) ص٣٨٩.

بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب وإثبات الكمال؛ فهذا هو الضابط العقلي في تنزيه الله تعالى.

وكذلك في الإثبات؛ فإنه يُثبت له تعالى صفات الكمال على وجه لا يماثله فيه أحد، وينفى مماثلة غيره له فيها، والمماثلة المنفية هنا؛ هي: المماثلة فيما يختص به الرب تعالى.





إثبات القدر المشترك لا محذور فيه؛ فتجب لوازمه في صفات الخالق

فإن قيل: «إن الشيء إذا شابه غيره من وجه؛ جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه».

قيل: «هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب ﷻ، ولا نفي ما يستحقه؛ لم يكن ممتنعاً؛ كما إذا قيل: «إنه «موجود»، «حي»، «عليم»، «سميع»، «بصير»، وقد سمى بعض المخلوقات «حياً»، «عليماً»، «سميعاً»، «بصيراً»».

فإذا قيل: «يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك؛ من جهة كونه «موجوداً»، «حياً»، «عليماً»، «سميعاً»، «بصيراً»».

قيل: «لازم هذا القدر المشترك؛ ليس ممتنعاً على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً، ولا إمكاناً، ولا نقصاً، ولا شيئاً ممَّا ينافي صفات الربوبية».

وذلك أن القدر المشترك؛ هو مسمى الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع والبصر، أو السميع والبصير، أو القدرة أو القدير.

والقدرُ المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك؛ لا فيما يختص بالممكن المحدَث، ولا فيما يختص بالواجب القديم؛ فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال؛ كالوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل على شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق؛ لم يكن في إثبات هذا محذور أصلاً؛ بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودَينِ لا بد بينهما مِن مثل هذا، ومَن نفى هذا؛ لزمه تعطيلُ وجودِ كلِّ موجود.

ولهذا لما اطَّلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية؛ سموهم «معطِّلة»، وكان جَهمٌ ينكر أن يُسمَّى الله «شيئاً»، وربما قالت الجهمية: «هو شيء لا كالأشياء»، فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً؛ لزم التعطيل التام.



تقدم أنه لا بد من إثبات قدر مشترك بين ما يضاف للخالق وما يضاف للمخلوق، وهذا القدر المشترك هو: مسمى الاسم المطلق[1].

وبناء على هذا يأتي هذا السؤال الذي ذكره الشيخ هنا؛ وهو: أن الشيء إذا شابه غيره من وجه؛ جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له من هذا الوجه، وامتنع عليه ما امتنع عليه من هذا الوجه.

ومعنى ذلك: أنه إذا كان بين صفة الخالق، وصفة المخلوق قدر مشترك؛ جاز على الخالق ما يجوز على المخلوق من هذا الوجه الذي هو القدر المشترك، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه؛ أي: أن ما يستلزمه القدر المشترك؛ يلزم أن يثبت للخالق والمخلوق مِن هذا الوجه؛ لأن لازمَ القدرِ المشتركِ مشتركٌ.

(١) ص١٧٨.

فهذا يقتضي إذاً؛ نفي القدر المشترك؛ لاستلزامه أن يثبت للمخلوق ما ثبت للخالق من هذا الوجه: جوازاً، ووجوباً، وامتناعاً.

والجواب: أن هذا القدر المشترك إذا كان لا يستلزم محذوراً مِن نفي ما يجب إثباته، أو إثبات ما يجب نفيه عن الله تعالى؛ فلا مانع منه، وإن استلزم ما ذكر مِن: الجواز، والوجوب، والامتناع من هذا الوجه، ـ يعني ـ باعتبار القدر المشترك، ما دام أنه لا يستلزم محذوراً، فهو لا يستلزم وصف الخالق بخصائص المخلوق؛ كالإمكان، والحدوث، ولا وصف المخلوق بخصائص الخالق؛ كالوجوب، والقِدم المطلق.

ويمكن أن يوضح هذا المعنى في لفظ: (**الموجود**)، و(**الوجود**)، و(**الحي**)، و(**الحياة**)؛ فالموجود هو الموصوف، والوجود هو الصفة، والحي هو الموصوف، والحياة هي الصفة.

فتقول: «اللهُ موجودٌ»، و«المخلوقُ موجودٌ»، فلفظ: «موجود» في الجملتين بينهما قدر مشترك؛ فهما يتفقان في مطلق الـ«موجود»، ووجود الخالق، ووجود المخلوق بينهما قدر مشترك؛ فهما يتفقان في مطلق الوجود.

وإذا قلنا: «اللهُ حيٌ»، و«المخلوقُ حيٌ»، فلفظ: «حي» في العبارتين بينهما قدر مشترك؛ فهما يتفقان في مطلق الـ«حي»، كما أن حياة الخالق وحياة المخلوق بينهما قدر مشترك؛ فهما يتفقان في مطلق الحياة، ومطلق الحياة؛ هو: الاسم العام، ومدلوله؛ هو: القدر المشترك.

وإذا نظرنا في مطلق الحياة؛ رأينا هذا المعنى الكلي: لا يستلزم حدوثاً، ولا وجوباً؛ فلا يستلزم شيئاً من خصائص الخالق، ولا خصائص المخلوق؛ لأنه لو استلزم شيئاً من ذلك لم يكن مشتركاً.

فالحيُّ ـ مثلاً ـ: «مَن ليس بميت»، وهذا المعنى مُدْرَك بالعقل،

وهو مشترك بين الخالق والمخلوق، فيفهم من وصف الخالق تعالى بالحياة هذا المعنى، كما يفهم من وصف المخلوق الحي بالحياة هذا المعنى حال حياته.

والحياةُ معنىً وصفةُ كمال، فالحي أكمل ممَّن ليس بحي، فهذا اللازم ثابت في حق الخالق والمخلوق، وهذا المعنى لازمٌ للقدر المشترك.

فالقدرُ المشترك ثابتٌ ومشتركٌ في حق الخالق والمخلوق، ولازمُ القْدِرِ المشترك ـ أيضاً ـ ثابتٌ في حق الخالق والمخلوق ومشتركٌ، ولا محذور في إثباته، ولازمُ صفةِ الخالقِ مختصٌ بالخالق، ولازمُ صفةِ المخلوقِ مختصٌ بالمخلوق، فحياةُ الخالق تستلزم القِدم، وحياة المخلوق تستلزم الحدوثِ، ومطلقُ الحياة لا تستلزم حدوثاً، ولا قِدماً.

وهذا الكلام يقال في سائر ما ذكره الشيخ من أمثلة في أسماء الله تعالى وصفاته.

فإذا كان القدرُ المشترك صفةَ كمالٍ لا محذور فيه، ولا يستلزم شيئاً من خصائص الخالق ولا المخلوق؛ لم يكن في إثبات هذا القدر المشترك محذور أصلاً.

بل إنَّ إثباتَ هذا القدرِ المشتركِ ضروريٌ؛ لِما تقرر مِن أنه ما مِن موجودَينِ إلا وبينهما اتفاق من وجه، واختلاف من وجه، ونفي هذا القدر المشترك؛ يلزم منه التعطيل العام.

فإذا قيل ـ مثلاً ـ: «ليس بين وجود الخالق، ووجود المخلوق قدْر مشترك في مسمى الوجود»؛ لزم من ذلك إنكار وجود الرب تعالى، وهكذا في سائر الصفات، بل تعطيل وجودِ كلِّ موجود.

قوله: (**ولهذا لما اطَّلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية..**) أي: لما اطلع الأئمة على أن حقيقة قول الجهمية؛ هو

تعطيلُ وجودِ الخالق تعالى؛ سموهم (**معطلة**)، فنفي أسماء الله تعالى وصفاته؛ يستلزم غاية التعطيل.

ويذكر الشيخ أن جهماً ينكر أن يُسمى اللهُ (**شيئاً**)(١)، ومعنى هذا عنده: أن الله ليس بشيء!، وهذا القولُ ظاهرُ البطلان.

والحقُّ أنه يصح أن يُخبَرَ عن الله تعالى بأنه شيء؛ بل هو أكبر مِن كل شيء، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].

ولكن هذا الإطلاق مِن باب الخبر، لا من باب التسمية، والثناء، والدعاء، كما يطلق عليه بأنه «موجود» مِن باب الخبر ـ أيضاً ـ، ولكن لا يُدعا بذلك، فلا يقال: «يا شيء» أو: «يا موجود» ونحو ذلك.

فبابُ الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات.

وربما قالت الجهمية: (**إنه شيء لا كالأشياء**)، **فقولهم**: (**إنه شيء**) صحيح، وقولهم: (**إنه لا كالأشياء**)؛ يُدخلون فيه نفي الصفات، فمعنى كلامهم: إنه لا تقوم به أي صفة، فقولهم هذا؛ حقيقته التعطيل والنفي المحض؛ لأنهم ينفون القَدْر المشترك، ولازم ذلك: التعطيل التام(٢).



(١) «مقالات الإسلاميين» ص١٨١.

(٢) «بيان تلبيس الجهمية» ٢/ ٣٢٢، و«درء التعارض» ٥/ ١٧٨.

والمعاني التي يوصف بها الرب ﷻ؛ كالحياة، والعلم، والقدرة؛ بل الوجود، والثبوت، والحقيقة، ونحو ذلك؛ تجب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم؛ يقتضي ثبوت اللازم.

وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها؛ ليست من لوازم ذلك أصلاً، بل تلك مِن لوازم ما يختص بالمخلوق؛ من: وجود، وحياة، وعلم، ونحو ذلك، والله ﷻ مُنزَّه عن خصائص المخلوق، وملزومات خصائصه.

وهذا الموضع من فهمه فهماً جيداً، وتدبره؛ زالت عنه عامة الشبهات، وانكشفَ له غلطُ كثيرٍ مِن الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة، وبُيِّن فيها:

أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّناً مقيَّداً، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور؛ هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أنَّ الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجودٍ متميِّز عن غيره بـ: ذاته، وصفاته، وأفعاله.



المعاني التي يوصف بها الرب ﷻ؛ وهي: صفاته؛ كحياته، وعلمه، وقدرته؛ بل حتى الوجود، والثبوت، والحقيقة، ونحو ذلك مِنَ المعاني المشتركة؛ تجب له لوازمها، وليس مِن لوازمها ما يختص به المخلوق؛ كالإمكان، والحدوث، والنقص، فهذه مِن لوازم صفات المخلوق، وليست من لوازم صفات الخالق؛ بل ولا من لوازم القَدْر المشترك.

والقدر المشترك؛ هو: «مسمى الاسم العام المطلق»، وهذا لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن فقط.

ومعنى كون الموجودات تشترك في هذا؛ أن هذا الاسم يطلق على هذا وعلى هذا، وأن معنى هذا الاسم ثابت لهذا ولهذا، لكن في حق كل واحد على ما يناسبه.

فالحيُّ مطلقاً اسمٌ لذي الحياة، بقطع النظر عن كون الحياة واجبة أو ممكنة، فمسمى هذا الاسم المطلق؛ لا وجود له في الخارج، لكنه يُسمى به الخالق والمخلوق، فيطلق على الخالق على ما يناسبه ويختص به، كما يطلق على المخلوق بما يناسبه ويختص به، فليس بين الحي والحي اشتراك في أمر خارجي، بل حياة الخالق مختصة به لا يشركه فيها غيره، وحياة المخلوق مختصة به.

كما سبق في توضيح ذلك في لفظ: «إنسان»[(١)] الذي يصدق على كل واحد منا، هذا هو مسمى الاسم المطلق، وهذا المعنى المشترك إنما هو في الذهن، أما في الخارج فلا يوجد إلا معيناً مقيداً، فلا اشتراك فيما يخص كل واحد من معنى ووصف، فإذا مات شخص ـ مثلاً ـ؛ فلا يلزم أن يموت الآخر، وإذا كفر شخص؛ فلا يلزم أن يكون الآخر كذلك.

أما لوازم الإنسانية المطلقة؛ أي: القدر المشترك، فهي مشتركة بين كل الناس؛ كاستلزام الإنسانية لـ: الإمكان، والحدوث، والافتقار، والحيوانية، والآدمية.

والمعاني التي يوصف بها الرب تعالى ممَّا يصح إضافتها إلى الله تعالى؛ تجب له لوازمها مِن: العلم، والقدرة، والوجود، والثبوت،

---

(١) ص١٠٨ و٣٦٢ و٣٦٤.

والحقيقة، وغير ذلك، وليس مِن لوازم ما يوصف به الرب خصائص المخلوق، فاللهُ تعالى منزَّهٌ عن خصائص المخلوق؛ كالإمكان، والحدوث، والنقص، ونحو ذلك، كما أنه تعالى منزَّهٌ عن ملزومات خصائص المخلوقين.

والملزوم: ما يستلزم غيره(١).

فاللهُ تعالى منزَّهٌ عن النقص، وعمَّا يستلزم النقص، وانتفاء اللازم؛ يقتضي انتفاء الملزوم، فإذا كان الله تعالى منزهاً عن الافتقار؛ فهو منزَّهٌ عنه، وعن ملزومه؛ أي: عمَّا يستلزم الافتقار. وهكذا بقية خصائص المخلوقين.

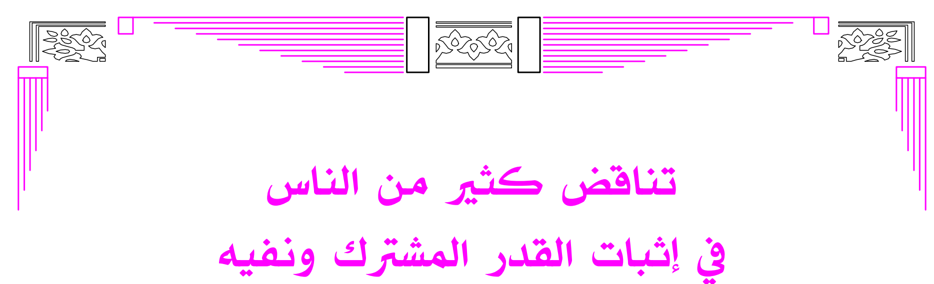
ثم أعاد الشيخ ما سبق أن ذكره وبيَّنه مِن معنى القدر المشترك، وأنه لا يوجد في الخارج إلا معيناً مقيداً، كما سبق توضيحه في لفظ: «الإنسان» وغيره، فكل اسم من هذه الأسماء المطلقة والمعاني الكلية؛ هو مشترك في الذهن والتصور.

أما في الخارج فلا يوجد مشتركاً، وإنما يوجد معيناً في أفراد، ومعنى كونه مشتركاً؛ أي: يصح إطلاق هذا الاسم العام على كل فرد منها، فهي مشتركة في مدلوله العام، فالمعنى العام لهذا الاسم يطلق على هذا وهذا؛ أي: على جميع أفراده في الخارج.

وليس معنى الاشتراك أنَّ الموجوداتِ في الخارج تشترك في شيء وأمر موجود في هذا وهذا؛ بل كل موجود متميز عن غيره بـ: ذاته، وصفاته، وأفعاله المختصة به(٢).



(١) تقدم بيان معنى «اللازم»، و«الملزوم» في ص٣٥٠.
(٢) تقدم الكلام على نحو هذا المعنى في مواضع منها ص١٠٨ و١٢٤ و١٧٩ و١٩١ و٣٦٢، وغيرها.



تناقض كثير من الناس في إثبات القدر المشترك ونفيه

ولما كان الأمر كذلك؛ كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة: يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل؛ فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات حذراً من ملزومات التشبيه، وتارة: يتفطن أنه لا بدَّ من إثبات هذا على كل تقدير؛ فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة.

ولكثرة الاشتباه في هذا المقام؛ وقعت الشبهة في أن وجود الرب: هل هو عين ماهيته، أو زائد على ماهيته؟ وهل لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطئ، أو التشكيك؟ كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟، وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟

وقد كثر مِن أئمة النُظَّار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة: يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها، وتارة: يبقى في الشك والتَّحيُّر، وقد بسطنا مِن الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة.



يذكر الشيخ أنه لما تقرر إثبات القدر المشترك، وأنه ما من شيئين موجودين إلا ويشتركان من وجه ويختلفان من وجه، ولما تقرر ـ أيضاً ـ

أنه لا بدَّ من نفي التشبيه الباطل، لما كان الأمر كذلك؛ وقع كثير من الناس في التناقض، والاضطراب.

فتارة: ينفون القدر المشترك؛ لاعتقاد أنه من التشبيه الذي يجب نفيه، وتارة: يرون أنه لا بدَّ منه؛ فيثبتونه ويجيبون به من نازعهم فيما أثبتوه، وهذا يصدق في حق من أثبت بعض الصفات ونفى بعضاً؛ فإنه لا بدَّ أن يثبت قدراً مشتركاً فيما أثبت، مع كونه ينفي هذا القدر المشترك فيما ينفيه من الصفات؛ فيقع في التناقض في المذهب، وفي الشبهة.

وفي أثناء ذكر ذلك يستطرد الشيخ؛ فيذكر بعض القضايا الكلامية التي كثر فيها النزاع؛ وهي:

١ ـ هل وجود الرب تعالى عين ماهيته أو زائد عليها؟

٢ ـ هل الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك اللفظي، أو التواطئ، أو التشكيك؟

٣ ـ هل الأحوال موجودة أو ليست موجودة؟

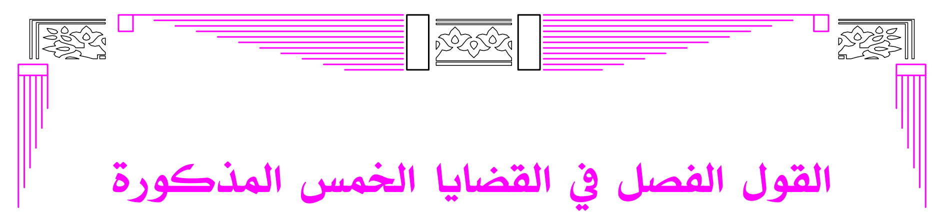
٤ ـ هل المعدوم شيء أو ليس بشيء؟

٥ ـ هل وجود الموجودات زائد على ماهيتها أو لا؟

ونلاحظ أن الأول داخل في الخامس.

ويذكر الشيخ كثرة اضطراب المتكلمين وتناقضهم في ذلك، وحكاية بعضهم أقوالاً لم يقلها أحد، ثم يبين الصواب في ذلك.





القول الفصل في القضايا الخمس المذكورة

وبيَّنا أن الصواب؛ هو: أنَّ وجودَ كلِّ شيء في الخارج؛ هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن؛ فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ: «الوجود»؛ كلفظ: «الذات»، و«الشيء»، و«الماهية»، و«الحقيقة»، ونحو ذلك.

وهذه الألفاظ كلها متواطئة، وإذا قيل: «إنها مشكِّكة، لتفاضل معانيها»، فالمشكِّك نوع من المتواطئ العام، الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلاً في موارده، أو متماثلاً.

وبيَّنا أن المعدوم شيء ـ أيضاً ـ في العلم والذهن؛ لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به.

وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعيَّنة، فتتشابه بذلك، وتختلف به.

وأما هذه الجمل المختصرة؛ فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة، مَن فهمها عَلِمَ قدر نفعها، وانفتح له باب الهدى، وإمكان إغلاق باب الضلال، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر؛ إذ «لكلِّ مقامٍ مقالٌ».

والمقصود هنا: أن الاعتمادَ على مثل هذه الحجة فيما يُنفى عن

الرب، وينزَّه عنه ـ كما يفعله كثير من المصنفين ـ؛ خطأٌ لمن تدبَّر ذلك، وهذا مِن طرق النفي الباطلة.

الشَّرح

بدأ الشيخ هنا بذكر الصواب في المسائل التي تناقض فيها المتكلمون واضطربوا.

أمَّا المسألة الأولى؛ وهي: «كون وجود الشيء عين ماهيته أو زائداً عليها»، فالصواب: أن وجودَ كلِّ شيء موجود؛ هو عين ماهيته في الخارج، وأن وجوده في الخارج زائد على وجوده في الذهن، فالوجود الذهني وجود علمي، ولا يلزم من كون الشيء موجوداً في الذهن أن يوجد في الخارج، بل قد يوجد في الخارج، وقد لا يوجد[(١)].

وأما المسألة الثانية؛ وهي: اشتراك الموجودات في الوجود هل هو من قبيل المشترك اللفظي، أو المتواطئ، أو المشكِّك؟ فالمسألة فيها ثلاثة أقوال:

والقول الثاني والثالث؛ الخطب فيهما يسير؛ لأن المشكك نوع من المتواطئ العام، فالمتواطئ؛ هو: «الذي يشترك أفراده في معناه، سواء مع التفاضل، أو التساوي»[(٢)].

والمشكِّك: خاص بـ«المتواطئ الذي تفاضل أفراده في معناه»، كما في نور الشمس والسراج؛ فهما مشتركان في معنى النور العام مع تفاوت في حقيقته.

وإنما سمي المشكِّك مشكِّكاً؛ لأن الناظر فيه يتردد ويشك، هل هو

---

(١) «حقيقة مذهب الاتحاديين» ص١٥٦، و«منهاج السُّنَّة» ١/ ٣٧٦، و«الرد على المنطقيين» ص١٠٦.

(٢) تقدم تعريف المتواطئ في ٣٦٤ و٣٧٥، وكذا الكلام على هذه المسألة.

من المتباين، أو من المتواطئ؟ فإذا نظر إلى التفاوت؛ ظن أنه مِن المتباين، وإذا نظر إلى الاتفاق في المعنى؛ جعله من المتواطئ، فالإنسان باعتبار أفراد الإنسان؛ يعد متواطئاً، والنور باعتبار التفاضل والتفاوت فيه يعد مشكِّكاً.

وأما الوجود؛ فالأقرب أن يكون مشكِّكاً لوجود التفاوت العظيم في وجود الموجودات؛ كما في وجود البعوضة، ووجود العرش مثلاً.

وأما المسألة الثالثة؛ وهي: هل المعدوم شيء، أو ليس بشيء؟

فيه قولان، والصواب التفصيل[(١)].

فالمعدوم شيء في العلم، فله وجود في الذهن، وليس شيئاً في الخارج.

فتقول ـ مثلاً ـ: أريد أن أفعل شيئاً، فهذا الشيء المذكور موجود في الذهن، وليس موجوداً في الخارج.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١﴾ [الإنسان]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] أي: قبل الخلق. فوجوده في العلم؛ بل وفي الرسم أيضاً؛ لأنه مكتوب، وإن كان غير موجود في الخارج حينذاك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل]، فهذا الشيء ليس موجوداً في الخارج؛ لأنه يمتنع إيجاد الموجود، فهذا في الإثبات، والأول في النفي.

وأما المسألة الرابعة؛ وهي: الكلام في الأحوال إثباتاً ونفياً[(٢)]،

---

(١) «حقيقة مذهب الاتحاديين» ص١٤٣ ـ ١٥٩، و«مراتب الإرادة» ص١٨٢، و«منهاج السُّنَّة» ١/ ٣٧٦، و«الجواب الصحيح» ٢/ ٤٧٩.

(٢) «شرح حديث النزول» ٩٢، و«درء التعاض» ٥/ ٣٥ و٩/ ٣٩٥، وانظر: ص٥٢٧، حاشية رقم (١).

والمراد بالأحوال: النسبة بين الصفة والموصوف، مثل: قيام وقائم، فالصفة: القيام، والموصوف: القائم، والنسبة هي: نسبة القيام إلى القائم، وبعضهم يعبر عن ذلك بـ: كون الشيء قائماً، أو كونه عالماً، أو كونه قادراً، ونحو ذلك.

فهذه النسبة ليست شيئاً زائداً موجوداً في الخارج، وإنما توجد الصفة والموصوف الذي قامت به تلك الصفة، فالنسبة؛ أي: نسبة الصفة للموصوف، وقيام الصفة بالموصوف وكون الشيء موصوفاً بالصفة؛ معنى ذهني عقلي، وهو النسبة والإسناد والإضافة، فليس هناك شيء ثالث في الخارج زائد عن الصفة والموصوف.

وقول الشيخ: (**والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة..**) وهي: أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه، فالاعتماد عليها من طرق النفي الباطلة، وهذا من ختم الكلام بما بدأ به، تأكيداً له وتذكيراً به، حيث قال في مطلع «القاعدة»: (**إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه؛ ليس بسديد**)[1].



(١) ص٣٨٩.



فساد الاعتماد في تنزيه الله عن النقائص على نفي التجسيم

فَصْلٌ

وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها، إذا أرادوا أن ينزهوه عمَّا يجب تنزيهه عنه ممَّا هو من أعظم الكفر، مثل: أن يريدوا تنزيهه عن: «الحُزْن»، و«البكاء»، ونحو ذلك.

ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: «إنه بكى على الطوفان حتى رَمِدَ[(١)]، وعادته الملائكةُ»[(٢)]، والذين يقولون بإلهية بعض البشر، وأنه الله، فإن كثيراً من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم، أو التحيز، ونحو ذلك، ويقولون: «لو اتصف بهذه النقائص والآفات؛ لكان جسماً أو متحيزاً؛ وذلك ممتنع».

وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحدة؛ نفاة الأسماء والصفات، فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه:



الشَّرْح

بعد أن بيَّن الشيخ فساد الاعتماد في التنزيه على مجرد نفي التشبيه، ذكر هنا طريقة أخرى أفسد مِن سابقتها؛ وهي: الاعتماد في

(١) الرمد: وجع العين، وانتفاخها. «لسان العرب» ٣/ ١٨٥.

(٢) حكاه عنهم الشيخ في مواضع من كتبه كـ «درء التعارض» ٦/ ٣٤٨، و«الجواب الصحيح» ١/ ٣٥٠، وكذا ابن القيم في «هداية الحيارى» ص٢٤٥.

تنزيه الله تعالى عمَّا يجب تنزيهه عنه ممَّا هو من أعظم الكفر على نفي التجسيم والتحيز، وهذه الطريقة يسلكها نفاة الصفات، أو بعضها مِن المعتزلة والأشاعرة.

فإذا أراد أولئك تنزيه الله تعالى عن صفات النقص؛ كـ (**الحزن**)، و(**البكاء**)، و«المرض»، و«الولد»، و«البخل»، و«الفقر»، ونحو ذلك ـ ممَّا يصفه به أعداء الله تعالى من اليهود وغيرهم ـ، فإذا أراد هؤلاء المتكلمون نفاة الصفات، أو بعضها تنزيه الله تعالى عن هذه الصفات ونحوها، التي يعد القول بها من أعظم الكفر والرد على اليهود ونحوهم في ذلك، فإنهم ينفونها بحجة أن إثباتها مستلزم للتجسيم والتحيز، وهذا ممتنع على الله.

والشيخ هنا يبيِّن أن الاعتماد في تنزيه الله تعالى عن هذه النقائص التي يصفه بها الكفار على حجة استلزامها للتجسيم، أن هذه الطريقة فاسدة لا يحصل بها المقصود من إبطال الباطل؛ بل إن سلوكها من قبل المعتزلة، والأشاعرة؛ سبَّب أن تسلط عليهم الملاحدة من نفاة الأسماء والصفات؛ كالجهمية، والباطنية، والفلاسفة.

فإنهم يقولون: إنكم إذا نفيتم ما نفيتم من الصفات بحجة استلزامها للتجسيم، ورددتم على اليهود الذين وصفوا الله تعالى بالنقائص بالحجة نفسها؛ فكذلك يلزمكم ذلك فيما أثبتم من الأسماء الصفات؛ فإنه مستلزم للتجسيم(١).

واعتراض الشيخ عليهم هنا مُنْصَبٌّ على الدليل لا على أصل المسألة، فنفي النقائص عن الله تعالى حق، ولكن طريقتهم التي سلكوها في ذلك فاسدة لا يحصل بها المقصود، وبيَّن ذلك من وجوه:

---

(١) «شرح حديث النزول» ص١٢٦، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ٥٦٣، و«الرسالة الأكملية» ص٧٤، و«الفرقان بين الحق والباطل» ص١٦٤، و«درء التعارض» ١/ ١٢٩ و٧/ ٩٥.

أحدها: أن وَصْف الله تعالى بهذه النقائص والآفات؛ أظهر فساداً في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه مِن: الاشتباه، والنِّزاع، والخفاء ما ليس في ذلك، وكُفْرُ صاحبِ ذلك؛ معلوم بالضرورة من دين الإسلام.

والدليلُ مُعرِّف للمدلول، ومبيِّن له، فلا يجوز أن يُستدل على الأظهرِ الأبين بالأخفى، كما لا يُفعل مثل ذلك في الحدود.

الشَّرْحُ

الوجه الأول من وجوه بيان فساد طريقة المتكلمين في نفي النقائص عن الله تعالى بنفي التجسيم والتحيز؛ أن يقال:

إن تنزيه الله تعالى عن هذه النقائص والآفات؛ كالحزن، والبكاء، والمرض؛ أظهر في العقل والدين من نفي الجسم والحيز عن الله تعالى؛ فإن نفي التحيز والتجسيم فيه مِن: الخفاء، والنزاع، والاشتباه ما ليس في الأول، فليس في المسلمين مَن يُنازِع في نفي الحزن، والبكاء، والمرض، ونحو ذلك عن الله تعالى؛ لأن كفرَ مَن وَصْف الله تعالى بذلك؛ معلوم بالضرورة من دين الإسلام؛ بخلاف التجسيم ـ مثلاً ـ ففيه نزاع، وخفاء، واشتباه، فهناك من أثبته؛ كالكرَّامية[(١)]، وهناك من استفصل في معناه، وهم أهل السُّنَّة، وهكذا.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا يصح الاستدلال بالأخفى على الأظهر؛ لأن المفترض أن يكون الدليلُ أظهرَ وأبين من المدلول، كما يفعل في الحدود ـ يعني: التعريفات ـ فالشيء يُعَرَّف بما هو مَعروف

(١) نسبة إلى محمد بن كرَّام السجستاني، وسيأتي حديث للمؤلف عنهم في ص٥٣٠، وترجمته هناك.

لدى المخاطب، لا بشيء أخفى مِن المعرَّف، أو بما لا يفهمه المخاطب.

فجَعْلُ هؤلاء نفي التجسيم دليلاً على نفي البكاء، والحزن، والمرض عن الله تعالى؛ لا يصح، بل هو فاسد؛ لما سبق.

الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات؛ يمكنهم أن يقولوا: «نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز»، كما يقوله مَن يثبت الصفات وينفي التجسيم؛ فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال، فيصير كلام مَن وصف الله بصفات الكمال، وصفات النقص؛ واحداً! ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد، وهذا في غاية الفساد.

الشَّرْحُ

الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفون الله تعالى بالنقائص والآفات من اليهود ونحوهم؛ يمكنهم أن يجيبوا عن دليل المتكلمين على نفي هذه النقائص؛ وهو: نفي التجسيم والتحيز، فيقولون: نحن نثبت ما نثبت، (**ولا نقول بالتجسيم والتحيز**).

كما يقول مِثلَ ذلك مثبتةُ صفاتِ الكمال من أهل السُّنَّة والجماعة، الذين يثبتون لله تعالى صفات الكمال، وينفون إطلاق لفظ: التحيز، والتجسيم.

فيكون رد المتكلمين على الطائفتين واحداً؛ أي: يكون ردهم على مَن يثبت لله تعالى صفات الكمال بنفس الحجة التي ردوا بها على من يثبت لله تعالى صفات النقص، وهي القول باستلزام ذلك للتحيز، والتجسيم.

وهذا يتضمن التسوية في الرد على مَن يصف الله تعالى بالنقائص، ومن يصفه بصفات الكمال، وفي ذلك تسوية بين الحق والباطل، فطريقة تفضي إلى ذلك؛ طريقة فاسدة؛ بل في غاية الفساد.



الثالث: أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافُه بصفات الكمال واجبٌ ثابتٌ بالعقل والسمع؛ فيكون ذلك دليلاً على فساد هذه الطريقة.

الرابع: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكلُّ مَن أثبت شيئاً منهم؛ ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كلَّ مَن نفى شيئاً منهم؛ ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي.

فمثبتةُ الصفات؛ كالحياة، والعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر؛ إذا قالت لهم النفاة؛ كالمعتزلة: «هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنا لا نعرف موصوفاً بالصفات إلا جسماً».

قالت لهم المثبتة: «وأنتم قد قلتم: «إنه حي، عليم، قدير»، وقلتم: «ليس بجسم»، وأنتم لا تعلمون موجوداً، حياً، عالماً، قادراً؛ إلا جسماً، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن»، وقالوا لهم: «أنتم أثبتم حياً، عالماً، قادراً، بلا حياة، ولا علم، ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل».

ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى، ويغضب، ويحب، ويبغض، أو مَن وصفه بالاستواء، والنزول، والإتيان، والمجيء، أو بالوجه، واليد، ونحو ذلك؛ إذا قالوا: «هذا يقتضي التجسيم؛ لأنا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم».

قالت لهم المثبتة: «فأنتم قد وصفتموه بالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، وهذا هكذا؛ فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم؛ فالآخر كذلك، وإنْ أمكنَ أنْ يوصفَ

بأحدهما ما ليس بجسم؛ فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين».

الشَّرْحُ

الوجه الثالث: أن هؤلاء النفاة من المعتزلة والأشاعرة يبنون قولهم في نفي الصفات على هذه الطريقة؛ وهي: نفي التجسيم والتحيز، ومِنَ المعلوم أنَّ إثباتَ الصفاتِ حقٌّ ثابتٌ بالعقل والسمعِ، والحقُّ لا يمكن أن يقوم على نفيه دليلٌ صحيح، وأيُّ دليل يقام على إبطال هذا الحق؛ فهو باطل؛ وعليه؛ فدليلُ هؤلاء على نفي صفات الكمال عن الله؛ دليلٌ باطل؛ لاستلزامه نفي الحق الثابت.

والوجه الرابع: مِن وجوه فساد هذه الطريقة: أن سالكيها متناقضون، والتناقضُ دليلُ الفساد، ولو كانت صحيحة؛ لم تتناقض، والكلامُ هنا مع الأشاعرةِ، والمعتزلةِ؛ فالمعتزلةُ يوافقون الأشاعرة في إثبات الأسماء، والأشاعرة يوافقون المعتزلة في نفي ما نفوه هم مِن الصفات.

فيقول المعتزلة للأشاعرة: «إثباتكم لما أثبتم من الصفات؛ يستلزم التجسيم؛ لأن هذه الصفاتِ أعراضٌ، والأعراضُ لا تقوم إلا بجسم؛ فإثباتها مستلزم للتجسيم، والله تعالى مُنزَّهٌ عن التجسيم».

فيقول لهم الأشاعرة: «وأنتم ـ يا معتزلة ـ أثبتم لله تعالى أسماء، ومِن المعلوم أنه لا يوجد في الشاهد مسمى بهذه الأسماء إلا ما هو جسم، فما أثبتموه من الأسماء؛ مستلزمٌ للتجسيم، وإذا كان هذا غير لازمٍ في نظركم، فكذلك إثبات ما أثبتنا من الصفات؛ غير مستلزم للتجسيم».

فكلُّ مَن أثبت شيئاً؛ ألزَمَ الآخَرَ بإثباته؛ بحجة ما يوافقه فيه مِن

الإثبات، كما أن كلَّ مَن نفى شيئاً منهم؛ ألزَمَ الآخَرَ بنفيه؛ بحجة ما يوافقه فيه من النفي.

فالمعتزلةُ يحتجون على الأشاعرة بما وافقوهم فيه مِن النفي، والأشاعرةُ يحتجون على المعتزلة بما وافقوهم فيه من الإثبات.

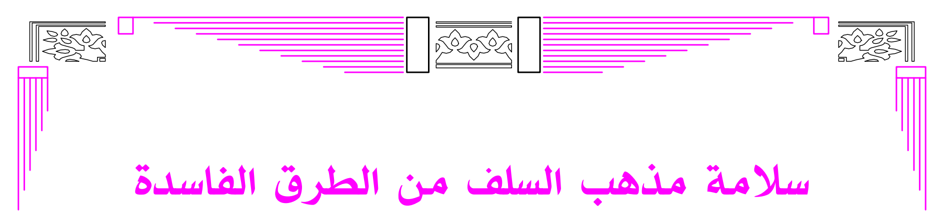
وأهل السُّنَّة ـ أيضاً ـ يمكنهم أن يسلكوا هذه الطريقة؛ فيحتجوا على كل منهم بما عندهم من الإثبات.

فإذا قال الأشاعرة: «إن إثبات الرضا، والغضب، والمحبة، والبغض، والاستواء، والنزول، والإتيان، والمجيء، والوجه، واليد، ونحو ذلك؛ مستلزمٌ للتجسيم».

قال لهم أهل السُّنَّة: «وكذلك العلم، والحياة، والقدرة والسمع، والبصر؛ فإنْ كان إثبات هذه لا يستلزم تجسيماً ـ وقد وصفتم الله تعالى بها ـ؛ فكذلك ما نفيتم لا تستلزم تجسيماً، وإنْ جعلتموها مستلزمة للتجسيم؛ فهذه كذلك، فالقول فيها واحد».

وليس المرادُ هنا بيانَ بطلانِ مذهبهم، وإنما المراد بيان تناقضهم في سلوكهم هذه الطريقة في النفي والتنزيه. والتناقضُ دليلُ الفساد، فهذه الطريقة فاسدة.





سلامة مذهب السلف من الطرق الفاسدة

ولهذا لما كان الرد على مَن وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقاً فاسداً؛ لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بـ«الجسم» لا نفياً ولا إثباتاً، ولا بـ «الجوهر»، و«التحيز» ونحو ذلك؛ لأنها عباراتٌ مجملة لا تُحِق حقاً، ولا تبطل باطلاً.

ولهذا لم يذكرِ الله في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتَدَع الذي أنكره السلف والأئمة.

الشَّرْح

بعد أن قرر الشيخ فساد الاعتماد في تنزيه الله تعالى على مجرد نفي التجسيم، بيَّن أنه مِن أجل ذلك؛ لم يسلكها السلف الصالح، فلم يأت عن أحد من السلف الصالح إطلاق القول في: (**الجسم**)، و(**الجوهر**)، و(**التحيز**) نفياً ولا إثباتاً.

وقد تقدم في «القاعدة الثانية»[(١)] الكلام في أن هذا ممَّا تنازع فيه المتأخرون، وأن الواجب في مثل هذا النوع: الوقف عن إطلاق هذا اللفظ، والاستفصال عن المعنى المراد؛ فإن أراد المتكلم حقاً؛ قُبل المعنى، وإن أراد باطلاً؛ رُدَّ، وإن أراد حقاً وباطلاً؛ قُبل الحق، ورُدَّ الباطل.

---

(١) ص٢٤٣.

ثم إنه يقال لمن أراد حقاً: أحسنت فيما أردت، ولكن هذا اللفظ لا يطلق؛ لأمرين:

أحدهما: أنه لفظ مبتدع.

الثاني: أنه لفظ يحتمل حقاً وباطلاً، فلا يجوز استعمال مثل هذا اللفظ الذي يكون مدخلاً لأهل الباطل.

ولأجل أن هذه الألفاظَ مجملةٌ، لم يذكرِ الله تعالى في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار شيئاً من هذا القبيل، وإنما أنكر عليهم وذمَّهم على ما نسبوه إليه من صفات النقص؛ كالفقر(١)، والبخل(٢).



(١) قال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران].

(٢) قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤].



فساد الاعتماد فيما يثبت لله على مجرد نفي التشبيه

فَصْلٌ

وأمَّا في طرق الإثبات؛ فمعلوم ـ أيضاً ـ أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ لجاز أن يوصف الله ﷻ مِنَ الأعضاء، والأفعال بما لا يكاد يحصى ممَّا هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه.

وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفترٍ عليه بـ«البكاء»، و«الحزن»، و«الجوع»، و«العطش» مع نفي التشبيه.

وكما لو قال المفتري: «يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم»، كما يقال: «يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم».

ولجاز أن يقال: «له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم»، كما قيل: «له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم»، حتى يذكر المعدة، والأمعاء، والذكر، وغير ذلك ممَّا يتعالى الله ﷻ عنه، سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون علواً كبيراً.



الشَّرْح

يذكر الشيخ هنا الضابط الثاني الذي سبق أن أشار إليه في مطلع

«القاعدة»[(١)]؛ وهو: أنه لا يصح الاعتماد في إثبات الصفات لله تعالى على مجرد نفي التشبيه.

ومعناه عند من يقول به: أنَّ كلَّ ما ليس فيه تشبيه؛ يجوز إثباته لله تعالى.

ووجه فساده: أنه لو قيل بذلك؛ للزم منه؛ أنه يجوز ـ عقلاً ـ أن يوصف الله تعالى بما لا يحصى من الأعضاء والأفعال من غير تشبيه.

كما لو قال مفترٍ على الله: «إنه تعالى يأكل ويشرب، ويجوع ويعطش، ويبكي ويحزن، ـ ونحو ذلك ممَّا هو ممتنع عليه تعالى ـ مع نفي التشبيه»؛ أي: مع نفي مشابهة هذه الصفات لصفات الخلق.

ويجعل ذلك مثل وصف أهل الحق لله تعالى بصفات الكمال مع نفي التمثيل، حين يقولون ـ مثلاً ـ: (**إنه يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم**).

وكذلك يثبتُ المفتري على الله: أعضاء لله تعالى ممتنعة عليه، فيصفه بها مع نفي التشبيه، ويجعلها مثلَ وصفه تعالى بأنه: (**له وجهٌ لا كوجوه الخلق، ويدان لا كأيديهم**).

فالاعتماد فيما يجوز على الله في باب الإثبات على مجرد نفي التشبيه؛ يلزم منه هذا الباطل؛ وهو: تجويز وصف الله تعالى بما يتنزَّه عنه، ويمتنع عليه مع نفي التشبيه؛ وما لزم منه الباطل؛ فإنه باطل.

والظاهر أن الشيخَ يقصدُ بذلك أهل الكلام؛ مثل: الأشاعرة فيما يرون جواز اتصاف الباري به عقلاً؛ فيثبتونه مع نفي التشبيه.

ومِنَ المعلوم بداهة؛ أنه لا يلزم مَن سلك هذه الطريقة: أن

---

(١) في قوله: «إذ الاعتماد في هذا الباب على.. مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد» ص٣٨٩.

يصف الله تعالى بهذه النقائص، وإن كان جوازُها على الله؛ لازمَ مذهبِه؛ لأن القولَ الحقَ: أنَّ لازمَ المذهبِ؛ ليس بمذهب؛ إلا إذا التزمه صاحب المذهب، ولكن إذا كان يلزم عليه باطل؛ دل على بطلانه[١].



(١) «القواعد الكلية» ص٢٥٤، و«مجموع الفتاوى» ١٦/ ٤٦١ و٢٠/ ٢١٧، و«درء تعارض العقل والنقل» ٨/ ١٠٨، و«الكافية الشافية» ص٢٢٩.



لا بد من فرق في نفس الأمر بين ما يثبت لله وما ينفى عنه؛ فلا يكفي الاعتماد في نفي ذلك على السمع

فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية، وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا، وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافياً في الإثبات؟

فلا بدَّ من إثبات فرق في نفس الأمر.

فإن قال: «العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يَجِئْ به السمع».

قيل له: «أولاً: السمعُ هو خبرُ الصادق عمَّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق؛ فهو حقٌّ مِن نفي أو إثباتٍ، والخبرُ دليلُ على المخبَر عنه، والدليلُ لا ينعكس، فلا يلزمُ مِن عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمعُ يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمرِ، وإن لم يرد به السمعُ؛ إذا لم يكن قد نفاه.

ومعلوم أنَّ السمعَ لم ينفِ كلَّ هذه الأمورِ بأسمائها الخاصة، فلا بدَّ مِن ذكر ما ينفيها مِن السمع، وإلا فلا يجوز حينئذٍ نفيها، كما لا يجوز إثباتها».

الشَّرْحُ

يقول الشيخ: (**فإنه يقال لمن نفى ذلك** ـ أي: صفات النقص، وما يجب تنزيه الله عنه من: الأفعال، والأعضاء مع إثبات الصفات

الخبرية؛ كالوجه، واليدين، والصفات العقلية؛ من: العلم، والقدرة، والسمع وغيرها ـ يقال له: (**ما الفرق بين ما نفيته، وما أثبته**) ما دام أنَّ اعتمادك من جهة العقل فيما يجوز على الله على مجرد نفي التشبيه؟!

وعلى هذا فإنه يلزمه على قاعدته في الإثبات: أن يجيز إثبات الجميع مع نفي التشبيه دون تفريق بين الصفات.

فإنْ قال مَن يجعلُ الضابطَ له في مطلقِ الإثباتِ مجردَ نفي التشبيه مع كونه ينفي النقائص عن الله تعالى، إن قال هذا في حجته في التفريق بين ما نفاه من صفات النقص، وما أثبته مِن صفات الكمال: إن العمدةَ في الفرق بين ما أثبتُّ وما نفيتُ؛ السمعُ، ـ يعني: النصوص الشرعية ـ فما جاء في النص إثباته أثبتُّه، وما جاء في النص نفيه نفيتُه.

فهو يجعلُ الفرقَ بين إثباتِ صفاتِ الكمالِ لله؛ كالوجه، واليدين، ونفي صفات النقص عن الله تعالى؛ كالجوع، والحزن، والبكاء؛ مجرَّدَ أنَّ الأول جاء به السمع، والثاني لم يرد به السمع. والشيخ هنا يبين فساد الاعتماد على هذا المسلك.

فمَن جعلَ العمدةَ في الفرق بين ما يُثبِتُ لله من صفات الكمال وما يَنفي عنه من صفات النقص؛ هو: السمع، فما جاء في السمع إثباته؛ أثبتَه، وما جاء في السمع نفيه؛ نفاه، يقال له:

أولاً: إن السمع خبرُ الصادقِ، والخبرُ الصادقُ: إخبارٌ بما الأمر عليه؛ أي: إخبارٌ عن الواقع، وهذا حقٌّ في النفي والإثبات، وهذا الخبر؛ هو: الدليل على المخبَر عنه، والدليل لا ينعكس.

ومعنى أن الدليل لا ينعكس؛ أي: لا يلزم مِن عدم الدليل المعين؛ عدم المدلول؛ إذ يمكن أن يكون الشيء ثابتاً في نفس الأمر، وإن لم يرد به دليل من السمع، ما دام أنه لم يرد دليل معين على نفيه.

وكان الأصلُ في الإثبات عندكم مجرَّدَ نفي التشبيه، والفرق بين ما

يُثبت وينفى؛ ورود الدليل السمعي، ومن المعلوم أن السمع ـ الكتاب والسُّنَّة ـ لم يرد بنفي كل هذه النقائص بأسمائها الخاصة؛ كالحزن، والبكاء، والجوع، ونحو ذلك.

فيلزم من جعل العمدة عنده في نفي النقائص عن الله تعالى مجيء نفيها في السمع؛ ألَّا ينفي النقائص التي لم يرد السمع بالنص على نفيها باسمها؛ بل تبقى عنده من قبيل الجائز المسكوت عنه، الذي لا يثبت، ولا ينفى.

فلا تُنفى؛ لأن السمع لم يرد بنفيها، ولا تثبت؛ لأن السمع لم يرد بإثباتها.

والحق: أن هذه النقائص ممَّا يجب تنزيه الله تعالى عنه، ولو لم يرد نص خاص بكلٍّ منها؛ بل هي من الأمور الممتنعة على الله تعالى عقلاً وشرعاً، كما يدل عليه «المثل الأعلى»[١].



(١) تقدم بيان معناه في ص١٠٤ و٢٠١.

وأيضاً، فلا بدَّ في نفس الأمر مِن فرقٍ بين ما يُثبت له، ويُنفى عنه؛ فإن الأمور المتماثلة في الجواز، والوجوب، والامتناع؛ يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز، والوجوب، والامتناع، فلا بدَّ من اختصاص المنفي عن المثبَت بما يخصه بالنفي، ولا بدَّ من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت.

وقد يُعبَّر عن ذلك بأن يقال: لا بدَّ مِن أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لا بدَّ مِن أمر يُثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافياً؛ كان مخبِراً عمَّا هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا، وهذا؟!

الشَّرْح

سبق أنه يلزمُ مَن جعلَ العمدةَ في مطلق الإثبات؛ الاعتماد على مجردِ نفي التشبيه أن يُجَوِّز وصفَ الله تعالى بما لا يحصى من الأعضاء، والأفعال، والنقائص مع نفي التشبيه.

وأنه يقال لمن أثبت لله تعالى الصفات الخبرية، ونفى عن الله تعالى صفات النقص: ما الفرق عندك بين ما نفيته، وما أثبته ما دام أن القاعدة عندك نفي التشبيه؟

وسبق أنه يجعلُ الفرقَ بين ما يُثبت، وما يُنفى؛ السمع، فما جاء في السمع إثباته أثبتَه، وما جاء في السمع نفيه نفاه؛ وتبيَّن فساد هذا المسلك؛ إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، فعدم الدليل المعين على نفي نقص من النقائص؛ ليس دليلاً على عدمها، فيلزم على هذا المسلك أن تكون هذه النقيصة ممَّا يجوز وجودها؛ لعدم الدليل المعين على نفيها باسمها، كما لم يدل دليل على إثباتها؛ فتكون ممَّا يجوز عقلاً.

ويبيَّن الشيخ هنا أنه لا بدَّ من فرق في نفس الأمر بين ما يثبت لله تعالى من صفات الكمال، وما ينفى عنه من صفات النقص؛ فإن الأمور المتماثلة في الجواز، والوجوب، والامتناع؛ يمتنع التفريق بينها في الجواز، والوجوب، والامتناع.

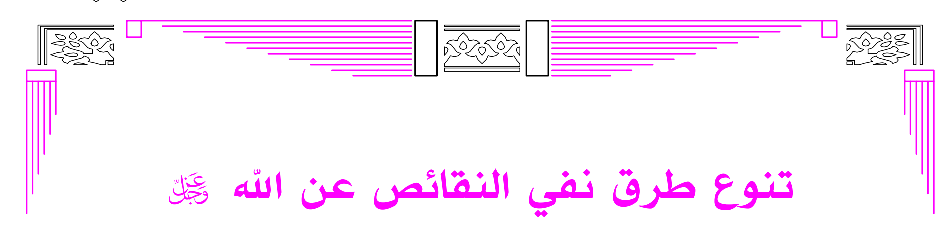
فالأمور المتماثلة يمتنع التفريق بينها، فما كانت متماثلة في الجواز؛ يمتنع التفريق بينها في الجواز، وما كانت متماثلة في الوجوب؛ يمتنع التفريق بينها في الوجوب، وما كانت متماثلة في الامتناع؛ يمتنع التفريق بينها في الامتناع.

فإذا جاء الشرع بإثبات شيء، ونفي شيء؛ يمتنع أن يقال بالتسوية بينهما في الجواز؛ بل لا بدَّ أن يكون هناك فرقٌ في نفس الأمر بين ما جاء الشرع بإثباته، وما جاء الشرع بنفيه، فالشرع قائم على الحِكمة، ويمتنع في الحكمة التفريق بين المتماثلات، أو التسوية بين المختلفات، كما في الأوامر، والنواهي.

فلا يقال مثلاً: إنه لا فرق بين إثبات العَدْل لله تعالى، ونفي الظلم عنه، إلا أنه ورد إثبات هذا بالسمع، ونفي ذاك؛ بل الحق أن بينهما فرقاً في نفس الأمر، فالعدلُ كمالٌ، والظلمُ نقصٌ.

فلا بدَّ أن يكون في المنفي عن الله تعالى ما يقتضي نفيه عقلاً عن الله تعالى، ولا بدَّ أن يكون فيما يثبت لله تعالى ما يقتضي إثباته، ويخصه بالثبوت.





تنوع طرق نفي النقائص عن الله عز وجل

فيقال: كلُّ ما نافى صفات الكمال الثابتة لله؛ فهو منزَّهٌ عنه، فإن ثبوت أحد الضدين؛ يستلزم نفي الآخر، فإذا عُلم أنه موجودٌ، واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القِدم؛ عُلم امتناع العدم والحدوث عليه، وعُلم أنه غني عمَّا سواه.

فالمفتقرُ إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه؛ نفسُه ليس هو موجوداً بنفسه؛ بل بنفسه، وبذلك الآخَر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به.

وهو سبحانه وتعالى غنيٌّ عن كلِّ ما سواه، فكلُّ ما نافى غناه؛ فهو منزَّهٌ عنه، وهو سبحانه وتعالى قديرٌ، قويٌّ، فكلُّ ما نافى قدرته وقوته؛ فهو منزَّهٌ عنه، وهو سبحانه حيٌّ، قيومٌ، فكلُّ ما نافى حياته وقيوميته؛ فهو منزَّهٌ عنه.

وبالجملة؛ فالسمعُ قد أثبت له مِنَ الأسماء الحسنى، وصفات الكمال ما قد ورد، فكلُّ ما ضاد ذلك؛ فالسمع ينفيه، كما ينفي عنه: المثل، والكفؤ، فإن إثباتَ الشيء نفيٌ لضده، ولما يستلزم ضده.

والعقلُ يَعرفُ نفي ذلك، كما يعرفُ إثباتَ ضدِه، فإثباتُ أحدِ الضدينِ نفيٌ للآخَر، ولما يستلزمه.

الشَّرْح

بعد أنْ بيَّن الشيخ أنه لا بدَّ مِن فارق في نفس الأمر بين ما يثبت لله تعالى، وما ينفى عنه؛ وهو: أن كلَّ ما ثبت لله تعالى؛ فهو كمال، وكلَّ

ما نفي عنه؛ فهو نقص، وهذا الأمر معلوم بالعقل الصريح، ذَكَر هنا الدليل السمعي على نفي ما ينفى عن الله تعالى.

وكأن سائلاً سأل: هل ورد الشرع بنفي هذه النقائص؟ والجواب: نعم؛ إلا أن بعضها ورد نفيه باسمه الخاص؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[ق: ٣٨]، ونظائر ذلك.

ومنها ما ورد نفيه بإثبات ضده، فكل ما ورد السمع بإثباته لله تعالى من صفات الكمال؛ فإنه مستلزم لنفي ضده من صفات النقص، فإثبات أحد الضدين؛ مستلزم لنفي ضده، وما يستلزم ضده.

فكلُّ ما نافى صفات كماله؛ فإنه منفي عنه، فوصفه بالعلم؛ مستلزم لنفي الجهل، ووصفه بالقدرة؛ مستلزم لنفي العجز، ووصفه بالغنى؛ مستلزم لنفي الفقر عنه، ونفي ما يستلزم الافتقار والحاجة إلى ما سواه بوجه من الوجوه، فهو الغني بذاته عن كل ما سواه، وكلُّ ما نافى غناه المطلق؛ فهو منزَّهٌ عنه سبحانه وتعالى.

ومعلومٌ أنه تعالى موجودٌ، واجبُ الوجود بنفسه، أزليٌ، فكلُّ ما نافى كمال وجوده ووجوبه؛ فإنه منزَّهٌ عنه، فوجوبُ وجوده؛ مستلزمٌ نفي العدم، والحدوث، وامتناع ذلك عليه، وهكذا ما نافى قدرته، وقوته مِن العجز، والضعف؛ فإنه منزَّهٌ عنه، وما نافى حياته، وقيوميته مِنَ النَّوم، والسِّنة؛ فإنه منزَّهٌ عنه.

فالسمعُ جاء بإثبات جملة من أسماء الله الحسنى وصفات الكمال، وكلُّ ما ضاد ذلك؛ فالسمع ينفيه؛ لأن ضد ذلك النقص، كما ينفي السمعُ كلَّ ما فيه مماثلة صفاته لصفات خلقه.

ومن المقرر عقلاً: أن إثباتَ الشيء نفيٌ لضده، ولما يستلزم ضده، ونفيُ الشيء؛ إثباتٌ لضده[١].

۞ ۞ ۞

---

(١) «درء التعارض» ٦/٤، و«الرسالة الأكملية» ص٧١، و«مجموع الفتاوى» ٦/ ٥٣٧، و«جواب أهل العلم والإيمان» ص١٠٩، و«منهاج السُّنَّة» ٢/ ١٦٠.

فطرقُ العلمِ بنفي ما ينزَّه الرب عنه متسعةٌ، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم، كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقضوا في ذلك، وفرَّقوا بين المتماثلينِ، حتى إن كل من أثبت شيئاً احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه.

وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: «لا يقال: موجود، ولا ليس بموجود، ولا حي، ولا ليس بحي؛ لأن ذلك تشبيه بالموجود، أو المعدوم»؛ فلزمهم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعاً.

ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات، والممتنعات، والجمادات؛ أعظم ممَّا فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملينَ.

فطرق تنزيهه وتقديسه عمَّا هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا.



يبيِّن الشيخ فساد طريقة مَن اعتمد في نفي ما يتنزه الله تعالى عنه على مجرد نفي التشبيه والتجسيم، حيث آلت بهم هذه الطريقة إلى التناقض في التفريق بين المتماثلات كما سبق.

ومن أدلة فساد هذه الطريقة أن كلَّ من أثبت شيئاً؛ احتج عليه من نفاه بنفس الحجة؛ وهي: أن إثباته يستلزم التشبيه، والتجسيم.

وآل سلوك هذه الطريقة بالقرامطة إلى أن نفوا جميع الصفات؛ بل نفوا حتى النفي فقالوا: «لا يقال: الله موجود، ولا ليس بموجود، ولا حي، ولا ليس بحي؛ لأن الإثبات تشبيه بالموجود، والنفي تشبيه بالمعدوم؛ فلزمهم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعاً».

وهؤلاء فروا مِن تشبيه الله تعالى بالأحياء الكاملينَ؛ فلزمهم تشبيهه بالمعدومات، والممتنعات، والجمادات.

وقد تقدم أن ما يُنفى عنه سبحانه وتعالى يُنفى لتضمن النفي الإثبات، إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال[١]، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجود، وليس هذا مدحاً له؛ لأن مشابهةَ الناقصِ في صفاتِ النقصِ؛ نقصٌ مطلقٌ، كما أن مماثلةَ المخلوقِ في شيءٍ من الصفاتِ؛ تمثيلٌ وتشبيهٌ، يُنزه عنه الرب تبارك وتعالى.

والنقصُ ضدُّ الكمال، وذلك مثل أنه قد عُلم أنه حيٌّ، والموت ضد ذلك؛ فهو مُنزَّهٌ عنه، وكذلك النَّوم والسِّنة ضد كمال الحياة؛ فإن النومَ أخو الموت، وكذلك اللُّغُوب نقصٌ في القدرة والقوةِ، والأكلُ والشرب ونحو ذلك من الأمور؛ فيه افتقار إلى موجود غيره.

كما أن الاستعانة بالغير، والاعتضاد به، ونحو ذلك؛ يتضمن الافتقار إليه، والاحتياج إليه، وكلُّ مَن يحتاج إلى مَن يحملُه أو يعينُه على قيام ذاته أو أفعاله؛ فهو مفتقر إليه ليس مستغنياً بنفسه، فكيف مَن يأكل ويشرب؟! والآكلُ والشارب أجوفُ، والمُصْمَتُ الصمدُ أكملُ مِن الآكلِ الشارب، ولهذا كانت الملائكةُ صمداً لا تأكل ولا تشرب.

وقد تقدم أن كلَّ كمال ثبت لمخلوق؛ فالخالق أَوْلى به، وكلَّ نقص تنزه عنه مخلوق؛ فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك[٢].

والسمعُ قد نفى ذلك في غير موضع؛ كقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص]، والصمد: الذي لا جوف له، ولا يأكل، ولا يشرب. وهذه السورة هي نَسب الرحمٰن، وهي الأصل في هذا الباب. وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ﴾ [المائدة: ٧٥]؛ فجعل

---

(١) ص٢١٩. (٢) ص١٩٩.

ذلك دليلاً على نفي الألوهية؛ فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأَوْلَى والأَحْرَى.

والكبد والطِّحال ونحو ذلك، هي أعضاء الأكل والشرب، فالغنيُّ المنزَّه عن ذلك منزهٌ عن آلات ذلك، بخلاف اليد؛ فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه وتعالى موصوفٌ بالعمل والفعل؛ إذ ذلك من صفات الكمال، فمَن يقدر أن يفعل؛ أكملُ ممَّن لا يقدر على الفعل.



هذا كله في بيان دلالة النصوص على تنزيه الله تعالى عن النقائص وملزوماتها، فإثبات صفات الكمال؛ يستلزم نفي النقائص، ونفيُ النقائص؛ مستلزمٌ لإثبات صفات الكمال.

فالسمع جاء بإثبات جملةٍ من أسماء الله الحسنى، وصفات الكمالِ، وكلُّ ما يضاد ذلك؛ فالسمع ينفيه؛ لأن ضدَّ ذلك النقصُ.

كما ينفي السمعُ كلَّ ما فيه مماثلته تعالى لخلقه، ومن المقرر عقلاً: أن إثباتَ الشيءِ نفيٌ لضده، ولما يستلزم ضده، ونفيُ الشيءِ إثباتٌ لضده.

فمجرد النفي لا كمال فيه ولا مدح، فإن المعدومَ يوصف بالنفيِ، والمعدومُ لا يشبه الموجود، ونفيُ الصفات عن المعدوم لا مدح فيه، فالنفيُ المجردُ لا مدح فيه؛ لأن فيه تشبيهاً بالناقصات، ومشابهةُ الناقصُ في صفات النقص؛ نقصٌ، كما أن مماثلةَ المخلوقِ في شيء مِن الصفاتِ؛ تمثيلٌ وتشبيهٌ يتنزه عنه الرب تبارك وتعالى.

فنفيُ النقصِ عن الله تعالى مستلزمٌ لإثباتِ كمالِ ضده، فهو منزهٌ عن كلِّ ما ينافي كماله، فإذا كان موصوفاً بالحياة؛ فهو منزه عمَّا يضادها من الموت، أو يضاد كمالها من النوم والسِّنة.

ونفي اللُّغُوب وما يستلزمه، يستلزم إثبات كمال القدرة والقوة، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزه عن الأكل والشرب، ونحو ذلك ممَّا فيه افتقار إلى الغير، واحتياج إليه في إعانته على قيام ذاته وأفعاله، فكلُّ ذلك منفيٌّ عن الله تعالى؛ لمنافاته كمال غناه.

كما يُنفى الأكل والشرب عن الله تعالى لمعنى آخرَ أيضاً؛ وهو استلزامه للجوف، فالآكلُ والشاربُ أجوفُ، واللهُ تعالى صمدٌ، كما قال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾، ومما فُسِّر به الصمد: (**أنه الذي لا جوف له، ولا يأكل، ولا يشرب**)[1].

كما أشار الشيخ إلى دليل ثالث لمنع الأكل والشرب عن الله تعالى؛ وهو: أنه لما كانت الملائكة صمداً، مستغنية عن الأكل والشرب، وهذا كمال في حقها لا نقص فيه؛ فمِن باب قياس الأولى: أن يكون الله تعالى أَوْلَى بهذا الكمال؛ فهو أولى بأن يكون مستغنياً عن الأكل والشرب، غير مفتقرٍ ولا محتاجٍ إليه.

فكلُّ كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ فالخالقُ أولى به.

ومن أدلة نفي الأكل عن الله تعالى، أنه تعالى جعله دليلاً على نفي الألوهية في رده على النصارى، الذين اتخذوا المسيح وأُمه إلهينِ، فقال تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ﴾.

ووجه ذلك: أن الأكلَ يستلزمُ الافتقارَ، والافتقارُ نقصٌ ينافي الإلهية، فلو كان الله تعالى يأكل ويشرب؛ لما كان في هذا دليل على بطلان إلهية المسيح وأمه، وإذا كان اللهُ تعالى منزهاً عن الأكل والشرب؛

(١) تقدم في ص٧٠.

فهو منزه عن آلاته وأعضائه؛ كالكبد، والطحال، ونحو ذلك، فثبت تنزهه سبحانه عن الأكل والشرب: سمعاً، وعقلاً.

ثم يقرر الشيخ أن هذا بخلاف صفة اليد لله؛ فإنها للعمل والفعل، فهي ممَّا يكون به العمل والفعل، والله تعالى موصوف بذلك؛ إذ ذلك من صفات الكمال، فمَن يقدر أن يفعل؛ أكمل ممن لا يقدر أن يفعل، هذا من ناحية النظر العقلي، والسمع ورد ـ أيضاً ـ بإثبات اليدين وإثبات الفعل.

لكن لو فرض أن الخبر جاء بإثبات الفعل، ولم يأتِ بإثبات صفة اليد؛ لم يكن لنا أن نثبتها؛ لأنها من قبيل الجائز.



وهو سبحانه منزه عن الصاحبة والولد، وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحُزْن؛ هو مستلزم للضعف والعجز، الذي ينزه الله عنه، بخلاف الفرح والغضب؛ فإنه من صفات الكمال، فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البَكَم؛ فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء، ونحو ذلك.

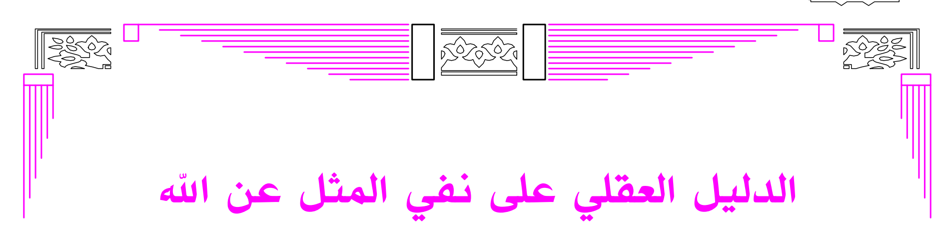
الشَّرْحُ

ثبت بالنص تنزيه الله تعالى عن الصاحبة والولد، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۝٣﴾ [الجن]، وقال تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝١٠١﴾ [الأنعام].

وكما أنه ﷻ منزه عن الصاحبة والولد؛ فهو منزه عن لوازم ذلك، وما يتعلق به من الآلات، والأسباب.

وكذلك ينزه الله تعالى عن البكاء والحزن؛ لاستلزام ذلك للضعف والعجز، وذلك صفةُ نقصٍ مناقضٌ لكمالِ قوةِ الله تعالى وقدرته، واللهُ تعالى موصوفٌ بصفات الكمال، منزهٌ عن صفات النقص وما يستلزم النقص، فيوصف بالفرح والغضب دون الحزن، وبالضحك دون البكاء، وبالقوة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البكم.





الدليل العقلي على نفي المثل عن الله

وأيضاً؛ فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع مِن أنه ﷻ لا كفء له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا يجوز أن تكون حقيقته؛ كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته؛ كحقيقة شيء من صفات المخلوقات.

فيُعلم قطعاً: أنه ليس مِن جنس المخلوقات؛ لا الملائكة، ولا السمٰوات، ولا الكواكب، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، ولا الآدميين، ولا أبدانهم، ولا أنفسهم، ولا غير ذلك؛ بل يُعلم: أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات؛ أبعدُ من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها؛ أبعدُ من مماثلة حقيقةِ شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر.

فإن الحقيقتين إذا تماثلتا؛ جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها؛ فيلزم أن يجوز على الخالق، القديم، الواجب بنفسه؛ ما يجوز على المحدَث، المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنى، فيكون الشيء الواحد واجباً بنفسه، غير واجب بنفسه، موجوداً معدوماً، وذلك جمع بين النقيضين.

وهذا ممَّا يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: «بصر كبصري، ويد كيدي»، ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.



الشَّرْح

بعد أن ذكر الشيخ دلالة السمع على تنزيه الله تعالى عن النقص بطرق متعددة؛ بيَّن مطابقةَ السمع للعقل في دلالته على نفي المثيل، كما

قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص]، وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وذلك بذكر الدليل العقلي على نفي المثيل، وهو أنه يعلم قطعاً: أن الله تعالى ليس من جنس شيء من مخلوقاته؛ لا الملائكة، ولا السمٰوات، ولا الكواكب، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، ولا الآدميين، ولا غير ذلك؛ بل يعلم قطعاً: أن حقيقة اللهِ تعالى؛ أبعدُ عن مماثلة شيء من الموجودات من سائر الحقائق، وأن مماثلة الله تعالى لشيء من الحقائق؛ أبعدُ من مماثلة حقيقة أي شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر.

وهذا يشبه ما سبق في «المثال الأول» مِن: أن مباينةَ الله تعالى لخلقه؛ أعظمُ من مباينة أيِّ مخلوق لمخلوق آخر[(١)].

ومثل ما سبق في «القاعدة الخامسة» مِن: «أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحداً به، أو حالاً فيه من الخالق مع المخلوق»[(٢)].

فاللهُ تعالى لا يَشركه مخلوق في شيء من خصائصه، ممَّا يجب، أو يجوز، أو يمتنع عليه ﷻ، كما أن الله تعالى لا يَشرك المخلوق في شيء من خصائصه.

والشيخ أشار في مطلع «القاعدة السادسة» إلى الدليل العقلي على إبطال التمثيل عند قوله: «**وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسَّرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له**»[(٣)].

---

(١) ص١٩٠.
(٢) ص٣٥٩.
(٣) ص٣٨٩.

وهنا يوضح الشيخ هذا الدليل بأنه لو قيل بتماثلِ حقيقةِ الخالقِ وحقيقةِ المخلوقِ؛ لجاز على كلٍّ منهما ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما يجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها.

فيلزم على تقدير وجود المثل؛ أن يكون اللهُ تعالى الموصوفُ بوجوب الوجودِ والقِدم والغنى؛ مثلَ المخلوقِ الموصوفِ بالحدوث، والحاجة، وجواز العدم، وأن تكون صفاتُ الله تعالى صفاتٍ للمخلوق، وصفاتُ المخلوقِ صفاتٌ لله تعالى.

فيكون الشيءُ الواحدُ ـ سواء كان الخالق، أو المخلوق ـ موصوفاً بالوجوب والعدم، والحدوث والقِدم، والغنى والحاجة، وهذا يلزم منه الجمع بين النقيضين، وهذا ممَّا يعلم بالعقل امتناعه.

فثبت امتناع المِثْل لله تعالى.

قال الشيخ: (**وهذا ممَّا يعلم به بطلان قول المشبهة**) والمشبِّه؛ هو الذي يقول: (**لله تعالى بصرٌ كبصري، ويد كيدي**)، ونحو ذلك، وهذا باطلٌ، فبصرُ الله تعالى أزَليٌّ، ولا يحده شيء، بخلافِ بصرِ المخلوقِ الحادثِ، المحدودِ، الناقصِ، المعرَّضِ للآفات.

وسمعُ الخالق واسعٌ لجميع الأصوات، وهو أزَليٌّ لم يحدث له، أما سمع المخلوق؛ فهو محدود، وحادث.

فإن أراد بكون بصرِ الله تعالى وسمعه؛ كبصر المخلوق وسمعه؛ فقد جعل الأزليَّ كالمحدَث، وهذا جمع بين النقيضين، وهكذا إذا زعم أن سمعَ الله تعالى وبصره محدودٌ كالمخلوق؛ فقد أعظمَ على الله تعالى الفرية، وتنقصه.



وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك؛ لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

وإنما المقصود هنا التنبيه على جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفياً وإثباتاً، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه؛ سكتنا عنه؛ فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عمَّا لا نعلم نفيه ولا إثباته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الشَّرح

يقول الشيخ: ليس المقصود هنا استيفاء وبيان كل ما يجب لله تعالى من الأسماء والصفات على وجه التفصيل؛ فإن هذا يعلم بتدبر الكتاب، والسُّنَّة.

وليس المقصود كذلك استيفاء طرق كل ما ينزه الرب تعالى عنه، وإنما المقصود: ذكر مجامع الطرق، ومجامع الأدلة المفيدة لما يجب لله تعالى، ويجوز عليه، ويمتنع عليه.

ونتيجة ما تقدم: أن ما قام الدليل على إثباته؛ أثبتناه، وما دل الدليل على نفيه؛ نفيناه، وما لم يقم الدليل على إثباته ولا على نفيه؛ فإنا نمسك عنه، فلا نثبته ولا ننفيه؛ إلا إذا دل العقل على إثباته؛ فنثبته، أو دل على نفيه؛ فننفيه، فالعقل دليل في الجملة على سبيل الإجمال.

وجَعْلُ العقل دليلاً هنا على ما لم يدل الدليل السمعي عليه؛ افتراضٌ نظري، وإلا فليس هناك شيء يُنفى عن الله تعالى لم يدل على نفيه الدليل السمعي: نصاً، أو لزوماً.

فالعقلُ يدل على أن الله تعالى موصوفٌ بكل كمال، ومنزه عن كل نقص، ولكن مع ذلك؛ فإنا لا نجد معنى منفياً عن الله تعالى لم يعلم

نفيه إلا بالعقل، غاية الأمر أن تتطابق دلالة العقل مع دلالة السمع، أو تكون الدلالة للسمع فقط، كما سبق معنا في الإثبات أن من الصفات ما هو سمعي فقط، ومنها ما هو سمعي وعقلي[1].

فالحياةُ، والعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، والرحمة، والعلو، ونحو ذلك؛ معلومةٌ بالسمع والعقل.

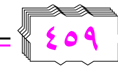
وأما الاستواء، واليدان، والوجه، والضحك، والفرح، ونحو ذلك؛ فإنما علمت بالسمع فقط.

وأما ما لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على إثباته ولا على نفيه؛ فإنا نسكت عنه؛ فلا نثبته، ولا ننفيه.

مثال ذلك: «الأُذُن»، فليس في السمع، ولا في العقل ما يثبتها، أو ينفيها عن الله تعالى.



(١) ص٤٠٣.





الأدلة الشرعية على أصول الإيمان نوعان: خبرية، وعقلية

القاعدة السابعة

أن يقال: إن كثيراً مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضاً، والقرآن يبيِّن ما يستدِل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه ﷻ بيَّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه، وغير ذلك؛ ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيَّن ـ أيضاً ـ ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه.

فهذه المطالب؛ هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بيَّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها ـ والأمثال المضروبة في القرآن؛ هي: أقيسة عقلية، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ـ.

وهي أيضاً: عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضاً.



(**القاعدة السابعة**) ليست موجودة في كثير من نسخ «التدمرية» الخطية، ولعلها من زيادات المؤلف رحمه الله، ومضمونها يوجد بعضه في «القاعدة الأولى»[1]، و«الأصل الأول»[2].

---

(١) ص٢١٧. (٢) ص١٤٦.

والشيء الزائد فيها: الكلام في كون أدلة الشرع سمعية أو عقلية، والواقع أن أدلة السمع منها ما هو سمعي محض، ومنها ما هو سمعي عقلي، فهي سمعية؛ لأن الشرع جاء بها، وهي عقلية؛ لأنها اشتملت على الدليل العقلي، وأرشدت إليه[(١)]

فمثلاً قوله تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ۝٧﴾ [التغابن]؛ فهذا دليل سمعي على البعث.

وأما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ﴾ ـ إلى قوله تعالى ـ: ﴿وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۢ بَهِيجٖ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ ۝٧﴾ [الحج: ٥ ـ ٧]؛ فهذا دليل سمعي، وهو مشتمل على دليلين عقليين على البعث:

أحدهما: خلق الإنسان من تراب، ثم من نطفة، وما بعدها من الأطوار.

والثاني: إحياء الأرض بعد موتها.

وعلى هذا؛ فما أخبرت به الرسل عليهم الصلاة والسلام؛ منه ما تشهد به العقول، والفِطر السليمة، ومنه ما لا تحيله العقول؛ بل تُجَوِّزه، ولهذا قيل: «إن الرسل لا يأتون بمُحالات العقول؛ بل بمَحاراتها»[(٢)].

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٦/ ٤٦٩، و«الفرقان بين الحق والباطل» ص١٣٧، و«درء التعارض» ١/ ٢٨ و١/ ١٩٩ و٨/ ٣٧ و٩/ ٣٧، و«النُّبُوَّات» ١/ ٢٩٢، و«الرسالة الأكملية» ص٧١، و«الصواعق المرسلة» ٢/ ٤٦٠.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢/ ٣١٢ و١٧/ ٤٤٤، و«الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» ص٢٤٣، و«درء تعارض العقل والنقل» ٥/ ٢٩٧ و٧/ ٣٢٧، و«الصواعق المرسلة» ٣/ ٨٢٩.

كما أشار الشيخ في هذه «القاعدة» إلى دلالة القرآن العقلية على الأصول الثلاثة: التوحيد، والنبوة، والمعاد، وبيَّن أن هذه الأصول شرعية من وجهين:

الأول: أن الشارع أخبر بها.

الثاني: أنه بيَّن الأدلة العقلية الدالة عليها.

وأن هذه الأصول ـ أيضاً ـ عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل كذلك.

وفنَّد رحمه الله ما ذهب إليه كثير من أهل الكلام من أن هذه الأصول عقلية فقط؛ لظنهم أن طريق العلم بها هو العقل فقط، وزعموا أن النبوة، وصدق الرسول؛ لا يعلم إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل.



وكثير من أهل الكلام يسمي هذه «الأصول العقلية» لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط؛ فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق ـ الذي هو النبي ـ لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل.

ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها:

فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر ممَّا [يوجبه][(١)] العقل.

وطائفة تزعم أن حدوثَ العالمِ مِن هذه الأصولِ، وأن العِلمَ بالصانعِ لا يمكن؛ إلا بإثبات حدوثِه، وإثباتُ حدوثه لا يمكن؛ إلا بحدوثِ الأجسامِ، وحدوثُها يُعلم؛ إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

الشَّرْح

فنَّد الشيخ ما ذهبت إليه المعتزلةُ مِن توقف إثبات النبوة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وكذلك ردَّ ما ذهبت إليه الأشاعرة ومَن وافقهم مِن توقفِ إثباتِ النبوة على إثباتِ الصانع، وتوقفِ إثباتِ الصانع على إثباتِ حدوثِ العالمِ، وتوقفِ إثباتِ حدوثِ العالم على إثباتِ حدوث الأجسام إلى آخره. . . وما ترتب على ذلك مِن نفي أفعال الله الاختيارية، ونفي صفاته.

(١) في متن «التدمرية» المطبوع: «ينفيه» واعترض عليها المحقق هناك في الحاشية. ورجَّح الشارح ما أثبتُّ.

كما أشار الشيخ في هذه «القاعدة» إلى دلالة العقل على الصفات السبع وغيرها، كما تقدم تفصيله في «الأصل الأول»[(١)].




(١) ص١٥٣.

ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة على نقيض قولهم؛ لظنهم أن العقل عارض السمع ـ وهو أصله ـ؛ فيجب تقديمه عليه، والسمعُ؛ إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض.

وهم ـ أيضاً ـ عند التحقيق: لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة على وِفق قولهم، لما تقدم.

وهؤلاء يضلون من وجوه، منها:

۞ ظنهم أن السمع [دلَّ بطريق الخبر المجرد](١)، وليس الأمر كذلك؛ بل القرآن بيَّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية.

۞ ومنها: ظنهم أن الرسول لا يُعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه؛ فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

۞ ومنها: ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

۞ ومنها: ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك؛ فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وُجد ما يعارض الكتاب والسُّنَّة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من صفات الله تعالى ما قد يعلم بالعقل، كما

---

(١) في متن «التدمرية» المطبوع: «بطريق الخبر تارة»، واعترض عليها المحقق هناك. ورجَّح الشارح ما أثبتُّ.

يعلم أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي، كما أرشد إلى ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤].

الشَّرْح

بيَّن الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ وجوهاً من ضلال هؤلاء في مذهبهم واستدلالهم؛ وهي:

١ ـ أنهم لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة على نقيض قولهم؛ بل ولا على ما يوافق قولهم؛ لظنهم أن العقل عارض السمع ـ وهو أصله ـ؛ فيجب تقديمه عليه، ويجب تأويل السمع، أو تفويضه.

٢ ـ ظنهم أن السمع قد دل على هذه الأصول ـ التوحيد، والنبوة، والمعاد ـ بطريق الخبر المجرد، وليس الأمر كذلك؛ بل القرآن بين من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية كما تقدم.

٣ ـ ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه؛ فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة[(١)].

٤ ـ ظنهم أن تلك الطريق المذكورة التي سلكوها صحيحة، وهي باطلة.

٥ ـ ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، وهم غالطون في ذلك؛ فإن كل ما تُعارض به نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ هو من المجهولات لا من المعقولات.



(١) «النُّبوات» في مواضع منها: ٢/ ٨٨٤، و«شرح الأصبهانية» ص٥٣٧.

وقد اتفق النُظَّار[١] من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل ـ عند المحققين ـ أنه: «حي»، «عليم»، «قدير»، «مريد»، وكذلك «السمع»، و«البصر»، و«الكلام» يُثبت بالعقل عند المحققين منهم؛ بل وكذلك «الحب»، و«الرضا»، و«الغضب»؛ يمكن إثباته بالعقل.

وكذلك «عُلوه» على المخلوقات ومباينته لها ممَّا يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة؛ مثل: أحمد بن حنبل وغيره، ومثل: عبد العزيز المكي[٢]، وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب[٣].

---

(١) من هنا إلى نهاية «القاعدة» ص٤٧٦ لم يشرحه الشيخ؛ لأن معناه تقدم فيما مضى.

(٢) هو: ابن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم الكناني، روى عن: ابن عيينة، ومروان بن معاوية، وغيرهم، وعنه: الحسين بن الفضل، والقاسم بن خلاد.
وكان من أهل الفضل والعلم، له مصنفات عدة، وكان ممَّن تفقه بالشافعي، واشتهر بصحبته، قدم «بغداد» أيام المأمون، وجرى بينه وبين بشر المرِيسي مناظرة في القرآن، وهو صاحب كتاب «الحيدة»، مات في حدود سنة ٢٤٠ هـ.
انظر: «تاريخ بغداد» ١٢/ ٢١٢، و«تهذيب الكمال» ١٨/ ٢٢٠، و«الوافي بالوفيات» ١٨/ ٣٤٨.

(٣) هو: أبو محمد القطان البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، كان معاصراً للإمام أحمد، وكان يلقب كُلَّاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته.
قال شيخ الإسلام: «كان له فضل وعلم ودين». وقال: «صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وهو من متكلمة الصفاتية، وطريقته يميل فيها إلى مذهب أهل الحديث والسُّنَّة لكن فيها نوع من البدعة لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته ولكن له في الرد على الجهمية ـ نفاة الصفات والعلو ـ من الدلائل والحجج وبسط القول ما بين به فضله في هذا الباب، وإفساده لمذاهب نفاة الصفات بأنواع من الأدلة والخطاب، وصار ما ذكره معونة ونصيراً وتخليصاً من شبههم لكثير من أولي الألباب حتى صار قدوة وإماماً لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات وناقضوا نفاتها وإن كانوا قد شركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول، ومخالفته لسُنَّة الرسول».
«شرح حديث النزول» ص٤٣٣، و«الكيلانية» ص٣٦٧، و«سير أعلام النبلاء» ١١/ ١٧٤، و«لسان الميزان» ٤/ ٢٥.

بل وكذلك إمكان «الرؤية» يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك.

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيمٍ دائرٍ بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية؛ يكون الموجود الواجب القديم؛ أحق به من الممكن المحدَث، والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة، ومَن اتبعهم من نُظَّار السُّنَّة في هذا الباب: أنه لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين؛ للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة؛ لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة؛ لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع، والبصر، والكلام؛ لوصف بالصمم، والخرس، والبَكَم.

وطرد ذلك: أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم؛ لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه؛ يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقصٍ ينزه عنها الكامل مِن المخلوقات؛ فتنزيه الخالق عنها؛ أَوْلى.

وهذه الطريق غير قولنا: «إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق؛ فالخالق أَولى»؛ فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها؛ مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها.

وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي[1]،

---

(١) هو علي بن أبي علي بن محمد التغلبي، سيف الدين، ولد سنة ٥٥١ هـ، وقرأ بآمد القراءات، وتفقه على مذهب أحمد، ثم تحول إلى مذهب الشافعي، وعني بعلم =

وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية، وأمثالهم من الجهمية.

فقالوا: «القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات؛ كالسمع، والبصر، والكلام، مع كونه حيّاً؛ لكان متصفاً بما يقابلها، فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة المتقابلَيْن وبيان أقسامهما.

فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين.

فالأول؛ هما: المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقضِ، والتناقضُ؛ هو: «اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما» كقولنا: «زيد حيوان، زيد ليس بحيوان»، ومن خاصيته: استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين، ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر»[1].

= «الأصول»، و«الكلام»، وكان يتوقد ذكاء، له عدة مؤلفات منها: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«أبكار الأفكار»، وغيرها.

قال الذهبي: «نفي من دمشق لسوء اعتقاده، وصح عنه أنه كان يترك الصلاة»!، وقال ابن تيمية: «الآمدي تغلب عليه الحيرة والوقف في عامة الأصول الكبار، حتى إنه أورد على نفسه سؤالا في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جواباً، وبنى إثبات الصانع على ذلك، فلا يقرر في كتبه لا إثبات الصانع، ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئاً من الأصول التي يحتاج إلى معرفتها».

ولابن تيمية تعقب على كثير من كلامه وشبهاته، ومن ذلك عامة المجلد الرابع من «درء تعارض العقل والنقل». مات الآمدي في سنة ٦٣١هـ.

انظر: و«فيات الأعيان» ٣/ ٢٩٣، و«شرح حديث النزول» ص٤٤١، و«سير أعلام النبلاء» ٢٢/ ٣٦٤، و«لسان الميزان» ٣/ ٤٦٧.

(١) انتهى النقل من كتاب «أبكار الأفكار» ١/ ٣٧١، ٣٧٢، وقد بدأ من قوله: «القول بأنه..»، ويتبين من رد الشيخ أن كلام الآمدي لم يتم هنا، بل قد سقط منه بحسب المطبوع صفحتين إلا سبعة أسطر، إلا أن يكون الشيخ اختصر كلامه؛ فيكون الساقط أقل.

. .[١] من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجباً بنفسه، وممكناً بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فإذا جعلتم هذا التقسيم، وهما: «النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب؛ فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب.

وحينئذٍ، فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة.

وعلى هذا فمن جعل الموت معنى وجودياً؛ فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت؛ هو من هذا الباب، وكذلك العلم والجهل، والصمم، والبَكَم، ونحو ذلك.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإن العَدَم والمَلَكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه.

فإن قال: «أعني بالسلب والإيجاب: ما لا يدخل فيه العدم والملكة؛ وهو: «أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له»، ولهذا جعل من خواصه: أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر».

---

(١) سقط بداية كلام شيخ الإسلام في الوجه الأول، وقد اجتهد محقق متن «التدمرية» المطبوع في إضافة كلام يتم الوجه الأول؛ فقال: «الرد عليه من وجوه: الأول: أن هذا التقسيم غير حاصر، فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكنا بنفسه، وهذان ـ الوجوب والإمكان ـ لا يجتمعان في شيء واحد». اهـ.
وقد نقل المؤلف في «درء التعارض» ٤/ ٣٤، بعض كلام الآمدي في شبهته هذه، ورد عليه، وكذا نقض هذه الشبهة في «درء التعارض» ـ أيضاً ـ ٣/ ٣٦٧ و٦/ ١٣٥، و«الصفدية» ص١٢١، وقد تقدم الكلام على هذه الشبهة في ص١٦١.

قيل له: عن هذا جوابان:

أحدهما: أن غاية هذا: أن السلب ينقسم إلى نوعين: أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به.

ويقابل الأول: إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب، **والثاني**: إثبات ما يجب اتصافه به؛ فيكون المراد به: سلب الممتنع وإثبات الواجب؛ كقولنا: زيد حيوان؛ فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر؛ فإن هذا سلبُ ممتنعٍ.

وعلى هذا التقدير؛ فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم؛ كقولنا: «المثلث إما موجود، وإما معدوم»؛ يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك؛ فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعاً، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم.

وأيضاً: فإنه على هذا التقدير، فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: «إما أن يكون حياً، أو عليماً، أو سميعاً، أو بصيراً، أو متكلماً، أو لا يكون»؛ كان مثل قولنا: «إما أن يكون موجوداً، وإما أن لا يكون»، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب؛ فيكون الآخَر مثله؛ وبهذا يحصل المقصود.

فإن قيل: هذا لا يصح حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات.

قيل له: هذا إنما اشتُرِط فيما أمكن أن يثبت له ويزول؛ كالحيوان، فأما الرب تعالى؛ فإنه بتقدير ثبوتها له؛ فهي واجبة، ضرورة أنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء، فإن ذلك يوجب أن يكون تارة حياً وتارة ميتاً، وتارة أصمَّ وتارة سميعاً، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص؛ وذلك منتفٍ قطعاً.

بخلاف من نفاها، وقال: «إن نفيها ليس بنقص»؛ لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: «إنه مع إمكان

الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصاً»؛ فإن فساد هذا معلوم بالضرورة.

وقيل له ـ أيضاً ـ: أنت في تقابل السلب والإيجاب؛ إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين؛ لم يصح أن تقول: «واجبُ الوجود؛ إما موجودٌ وإما معدومٌ، والممتنعُ الوجود؛ إما موجود وإما معدوم»؛ لأن أحد الطرفين هنا: معلوم الوجوب، والآخَر: معلوم الامتناع.

وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما؛ صح أن تقول: «إما أن يكون حياً، وإما أن لا يكون، وإما أن يكون سميعاً بصيراً، وإما أن لا يكون»؛ لأن النفي إن كان ممكناً؛ صح التقسيم، وإن كان ممتنعاً؛ كان الإثبات واجباً، وحصل المقصود.

فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب، ونحن نسلم ذلك، كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.

فيقال له: على هذا التقدير فالمثبَت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له؛ إذ لا دليل عليه بوجه.

بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع؛ فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذٍ؛ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له.

واعلم أن هذا يمكن أن يُجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له؛ فإنها إما واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل؛ فتعيَّن الأول؛ لأن كونه قابلاً لها خالياً عنها؛ يقتضي أن يكون ممكناً، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار.

الجواب الثاني: أن يقال: فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل، وإما غير عاقل، وإما عالم، وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما

ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك ممَّا فيه سلب الصفة عن محل قابل لها؛ لم يكن هذا داخلاً في قسم تقابل السلب والإيجاب.

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق، وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما؛ كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها.

وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير، وإما ليس ببصير، كان إيجاباً وسلباً، وإذا قلنا: إما بصير، وإما أعمى؛ كان مَلَكَة وعَدَماً.

وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: «إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر»؛ فإن الاستحالة هنا ممكنة؛ كإمكانها إذا عبر بلفظ: «العمى».

الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر؛ أن يقال: المتقابلان؛ إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك؛ بل يكونان إيجابين أو سلبين، فالأول: هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول: هما الضدان؛ كالسواد والبياض، والثاني: هما في معنى النقيضين؛ وإن كانا ثبوتَين؛ كالوجوب، والإمكان، والحدوث والقِدم، والقيام بالنفس، والقيام بالغير، والمباينة، والمجانبة، ونحو ذلك.

ومعلوم أن الحياة، والموت، والصمم، والبَكَم، والسمع؛ ليس ممَّا إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما؛ كالحمرة بين السواد والبياض؛ فعُلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما، فإذا انتفى؛ تعين الآخَر.

الوجه الرابع: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة، والعلم، والقدرة، والكلام، ونحوها؛ أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه؛ أنقص من الحي الأعمى.

وحينئذٍ؛ فإذا كان الباري مُنزهاً عن نفي هذه الصفات ـ مع قبوله لها ـ؛ فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أَوْلى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها؛ يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص؛ ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال.

وبتقدير عدم قبوله؛ لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص؛ وهذا أشد امتناعاً؛ فثبت أن اتصافه بذلك؛ ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب، وهذا في غاية الحسن.

الوجه الخامس: أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العَدم والمَلَكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإن عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي؛ وهو: أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج؛ كان هذا باطلاً من وجهين:

أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حيَّة ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة ـ وهو قولكم ـ؛ لكن هذا اصطلاح محض، وإلا فالعرب يصفون هذه الجمادات بالموت والصمت[1].

وقد جاء القرآن بذلك، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل]، فهذا في الأصنام؛ وهي من الجمادات؛ وقد وصفت بالموت.

والعرب تقسم الأرض إلى الحيوان والموَتان، قال أهل اللغة: «الموَتان ـ بالتحريك ـ: خلاف الحيوان، يقال: اشْتَرِ الموَتان ولا تَشْتَرِ

(١) تقدم نحوه في ص١٦٢.

الحيوان؛ أي: اشْتَرِ الأرضين والدُّور، ولا تشتر الرقيق والدواب». وقالوا ـ أيضاً ـ: «المَوَات: ما لا روح فيه»[(١)].

فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتاً باعتبار قبوله للحياة، التي هي: إحياء الأرض.

قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعمُّ من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلاً للزرع والعمارة.

والخَرَس: ضد النطق، والعرب تقول: «لبن أخرس؛ أي: خاثر لا صوت له في الإناء، وسحابة خرساء، ليس فيها رعد ولا برق، وعَلَمٌ أخرسُ، إذا لم يُسمع له في الجبل صوت صدىً، ويقال: كتيبة خرساء، قال أبو عبيد: هي التي صمتت من كثرة الدروع ليس لها قعاقع»[(٢)].

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر على النطق إذا تركه، بخلاف الخرس، فإنه عجز عن النطق، ومع هذا؛ فالعرب تقول: «ما له صامت ولا ناطق، فالصامت: الذهب والفضة، والناطق: الإبل والغنم، والصامت من اللبن: الخاثر، والصَمُوت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع لها صوت»[(٣)].

ويقولون: «دابة عجماء، وخرساء، لما لا ينطق ولا يمكن منه النطق في العادة»[(٤)]، ومنه قول النبي ﷺ: «**العَجماء جُبَارٌ**»[(٥)].

وكذلك في العمى، تقول العرب: «عَمَى الموجُ يَعْمِي عَمْياً إذا رمى القذى والزَبَدَ، والأعميان: السَّيل، والجمل الهائج، وعَمِيَ عليه الأمر إذا التبس، ومنه قوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنۢبَآءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص: ٦٦]»[(٦)].

---

(١) النقلان من «الصحاح» ١/ ٢٦٧.
(٢) من «الصحاح» ٣/ ٩٢٢.
(٣) من «الصحاح» ١/ ٢٥٧.
(٤) بمعناه من «الصحاح» ٥/ ١٩٨٠.
(٥) رواه البخاري (١٤٩٩)، ـ واللفظ له ـ ومسلم (١٧١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٦) من «الصحاح» ٦/ ٢٤٣٩.

وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل؛ كموت الأصنام.

الثاني: أن الجامدات يمكن اتصافها بذلك، فإن الله سبحانه قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصا موسى حية تبلع الحبال والعصي.

وإذا في إمكان العادات؛ كان ذلك ممَّا قد علم بالتواتر، وأنتم ـ أيضاً ـ قائلون به في مواضع كثيرة.

وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة؛ ثبت أن جميع الموجودات يمكن اتصافها بذلك؛ فيكون الخالق أَوْلَى بهذا الإمكان.

وإن عنيتم الإِمكان الذهني؛ وهو: عدم العلم بالامتناع؛ فهذا حاصل في حق الله، فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع، والبصر، والكلام.

الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لا بدَّ من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة: بوجوده له، أو: بوجوده لنظيره، أو: بوجوده لما هو الشيء أَوْلَى بذلك منه.

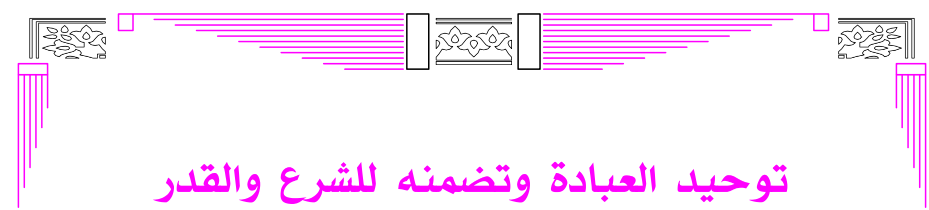
ومعلوم: أن الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام؛ ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها؛ فإمكانها للخالق تعالى؛ أَوْلَى وأحرى، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه؛ فلو لم يتصف بها لا تصف بأضدادها.

الوجه السابع: أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات؛ نقصٌ لذاته، سواء سميت عمى وصمماً وبَكماً، أو لم تسم، والعلم بذلك ضروري، فإنا إذا قدرنا موجودَين، أحدهما يسمع، ويبصر، ويتكلم، والآخَر ليس كذلك؛ كان الأول أكمل من الثاني.

ولهذا عاب الله سبحانه مَن عبد ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال تعالى عن إبراهيم الخليل: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢]، وقال أيضاً في قصته: ﴿فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقال تعالى عنه: ﴿هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ٧٤ قَالَ أَفَرَءَيۡتُم مَّا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ ٧٥ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ ٧٦ فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٧٧﴾ [الشعراء].

وكذلك في قصة موسى في العجل: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٧٦﴾ [النحل]، فقابل بين الأبكم العاجز، وبين الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم.





توحيد العبادة وتضمنه للشرع والقدر

فَصْلٌ

وأما الأصل الثاني؛ وهو: التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعاً، فنقول: إنه لا بدَّ من الإيمان بخلق الله وأمره، فيجب الإيمان بأن الله خالقُ كلِّ شيء، وربُّه ومليكُه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله، وقد عَلِم ما سيكون قبل أن يكون، وقدَّر المقادير، وكتبها حيث شاء، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾﴾ [الحج]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء**»[(١)].

الشَّرْحُ

هذا هو (**الأصل الثاني**)، وسبق أن ذكر الشيخ «الأصل الأول»؛ وهو: «التوحيد في الصفات»[(٢)].

وقد عبَّر الشيخ عن «**الأصل الثاني**»: بأنه التوحيد في العبادات المتضمن للإيمان بالشرع والقدر، وقد عبَّر الشيخ في «المقدمة» عن «الأصل الثاني» بالإيمان بالشرع والقدر، وأنه متضمن لتوحيد

---

(١) تقدم تخريجه في ص٥٠.
(٢) ص٧٢.

العبادة[١]، فكلٌّ منهما متضمن للآخر.

وهنا سؤال؛ وهو: ما وجه تضمن التوحيد في العبادات للإيمان بالشرع والقدر؟

والجواب: أن ممَّا يوضح هذا: ما هو مقرر من أن توحيد الإلٰهية يتضمن توحيد الربوبية.

أما تضمن هذا الأصل للإيمان بالشرع والقدر؛ فلأن إفراد الله بالعبادة؛ هو أصل الشرع ومداره، فعبادة الله تعالى وحده هي جِماع الشرع؛ لأن العبادة: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه؛ مِن: الأقوال، والأعمال: الظاهرة، والباطنة».

وأما تضمنه للإيمان بالقدر؛ فلأن إفراد الله تعالى بالعبادة؛ يتضمن إفراد الله تعالى بربوبيته، وملكه، وتدبيره، وعموم خلقه، كما يستدل بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة.

وتوحيد الربوبية يتضمن الإيمان بالقدر؛ لأن من توحيد الربوبية: الإيمان بأن الله تعالى خالق كل شيء، ويدخل في ذلك أفعال العباد.

وهذه الجملة من كلام الشيخ تتضمن وجوب الإيمان بمراتب القدر الأربعة؛ وهي:

١ ـ علم الله السابق؛ فإنه تعالى علم ما كان، وما سيكون، وعلم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم.

٢ ـ الكتابة؛ فقد كتب الله مقادير الخلائق قبل خلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة.

٣ ـ عموم مشيئته ﷻ؛ فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا يكون شيء إلا بمشيئة الله تعالى؛ من الخير، والشر.

(١) ص٦٤.

٤ ـ عموم الخلق؛ أي: بأن الله تعالى خالق كل شيء، فهو سبحانه خالق العباد، وقدرتهم، وأفعالهم: الظاهرة، والباطنة.

فلا يكون الإنسان مؤمناً بالقدر إلا بالإيمان بالمراتب الأربع كلها[١].

والقدرية طائفتان:

١ ـ غلاة؛ وهم: الجبرية الذين يغلون في إثبات القدر.

٢ ـ نفاة؛ وهم: الذين ينفون القدر.

والقدرية النفاة طائفتان:

الأولى: غلاة؛ وهم: منكرو القدر بمراتبه الأربعة؛ فينكرون علم الله تعالى، وكتابته، ومشيئته، وخلقه.

والثانية: المتوسطون المقتصدون؛ وهم: المعتزلة؛ فهؤلاء يثبتون مرتبة العلم، والكتابة، وينكرون مرتبة المشيئة، والخلق؛ فيخرجون أفعال العباد عن مشيئة الله تعالى، وخلقه.

وهذا المذهب ـ أي: مذهب المعتزلة ـ في القدر شاع بين كثير من الكُتَّاب المعاصرين، فيجعلون العَلاقة بين الله تعالى وأفعال العباد؛ علمه بها، وكتابته لها، دون مشيئته، وقدرته؛ فلا تأثير لمشيئة الله تعالى، وخلقه في أفعال عباده عندهم.

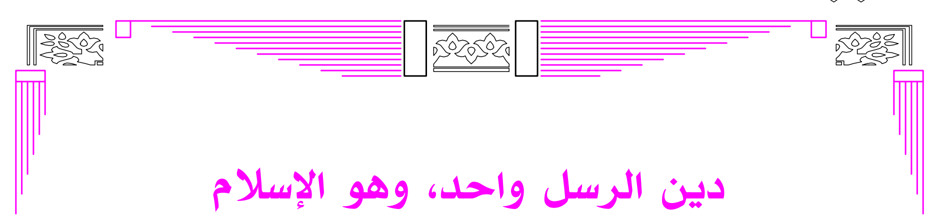
وسيذكر الشيخ فِرَق الضلال الخائضين في القدر في «الفصل التالي»[٢].



---

(١) «العقيدة الواسطية» ص١٩٢.

(٢) ص٥٥٧.



دين الرسل واحد، وهو الإسلام

ويجب الإيمان بأن الله تعالى أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه.

وعبادته تتضمن كمال الذُّل له، والحب له، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].

وقد قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ [المؤمنون]، فأمر الرسل بإقامة الدين، وأن لا يتفرقوا فيه، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح «**إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد، والأنبياء إخوة لعَلَّات، وأنا أولى الناس بابن مريم؛ لأنه ليس بيني وبينه نبي**»[(١)].


الشَّرح

بعد أن ذكر الشيخ وجوب الإيمان بالقدر؛ ذكر هنا الإيمان

(١) لم أجد هذا اللفظ في كتب الحديث، والظاهر أنه مروي بالمعنى، وللحديثِ رواياتٌ أقربها لما ذكر شيخ الإسلام؛ سيأتي في الشرح في ص٤٨٢، وتخريجه هناك.

بالشرع؛ وهو: أن الله تعالى أمر عباده بعبادته وحده لا شريك له؛ بفعل ما أمر به، وترك ما نهى عنه.

وهذه هي الغاية من خلق الجن والإنس.

وعبادة الله تعالى؛ تتضمن: كمال الذل لله تعالى، والحب له، وذلك يستلزم كمال طاعته.

وهنا تعريفان للعبادة:

أحدهما: أن العبادة: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه؛ من: الأقوال، والأعمال: الظاهرة، والباطنة»[١].

الثاني: «كمال الحب، مع كمال الذل له سبحانه»[٢].

فالأول: اسم لما يتعبد به.

والثاني: اسم لحقيقة العبادة.

والصلاةُ ونحوها شعائرُ العبادة؛ لأنها يُتَعبَّد بها ويتذلل بها لله تعالى؛ فهي عبادة، ولهذا لا ينبغي أن تسمى: مظاهر العبادة؛ لأنها هي التي يحصل بها التذلل والتقرب إلى الله تعالى.

والشعائر الشركية تذللٌ وتَعَبُّدٌ لغير الله؛ كالذبح ـ مثلاً ـ فالذبحُ على وجه التعظيم والتقرب؛ عبادةٌ.

فالشركُ: «عبادةُ غير الله مع الله»، أو: «اتخاذُ ندٍّ لله تعالى».

قال ابن القيم:

والشركُ فاحذره فشركٌ ظاهرٌ ... ذا القسمُ ليس بقابلِ الغفرانِ

وهو: اتخاذُ النِّد للرحمٰنِ أيَّـ ... ـاً كان من حجرٍ، ومن إنسانِ

(١) «العبودية» ص١٤٩.

(٢) «درء التعارض» ٦/ ٦٢، و«الصفدية» ص٤٨٨، و«الداء والداوء» ص٥٣٢.

يدعوه بلْ يرجوه، ثم يخافُه، ويحبُه؛ كمحبةِ الديانِ[(١)]

وطاعة الرسول مطلقة؛ لأنه لا يأمر إلا بما أمر الله به، ولا ينهى إلا عما نهى الله عنه، فطاعته طاعة لله، قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، **وقال تعالى:** ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾.

فاتباع الرسول ﷺ يتضمن عبادة الله ﷻ، كما **قال تعالى:** ﴿وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ءَالِهَةٗ يُعۡبَدُونَ﴾.

فكلُّ الرسل دعوا للتوحيد، وحذروا من الشرك، ولم يُشرعِ الشركُ في أيِّ رسالة.

وأما ما جاء من السجود ليوسف عليه السلام؛ فهو سجود تحية، لا سجود عبادة، وقد كان سجودُ التحية جائزاً في شريعتهم، وحُرِّم في الشريعة المحمدية، وقد سبق التنبيه على ذلك في «القاعدة الخامسة»[(٢)].

ومن أدلة دعوة الأنبياء للتوحيد، وإقامة الدين بالإخلاص لله تعالى؛ ما ذكره المؤلف من الآيات؛ **كقوله تعالى:** ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾.

فدين الرسل واحد، وهو: «التوحيد»، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦]. والأمة هنا؛ هي: «الملة»، ومن أدلة ذلك قوله ﷺ: «**أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الأولى والآخرة**»، قالوا: كيف يا رسول الله؟ **قال: (الأنبياء إخوة من عَلَّات، وأمهاتهم شتى، ودينهم واحد، فليس بيننا نبي)**[(٣)].

---

(١) «الكافية الشافية» ص١٨٩، الأبيات (٣٤٩٣ ـ ٣٤٩٥).

(٢) ص٣١٦.

(٣) رواه البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥) ـ واللفظ له ـ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وإخوة العَلَّات؛ هم: الإخوة لأب[١].

فالدين واحد؛ وهو: التوحيد، والشرائع مختلفة، كما قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨][٢].

۞ ۞ ۞

(١) والإخوة لأم؛ يقال لهم: «الأخياف»، والإخوة لأبٍ وأمٍ؛ يقال لهم: «الأَعْيان». «لسان العرب» ١١/ ٤٦٧.

(٢) «قاعدة في توحد الملة وتعدد الشرائع» ص١٠٦، و«الرد على المنطقيين» ص٣٣٦.

وهذا الدين هو دين الإسلام، الذي لا يَقبل الله ديناً غيره، لا من الأولين ولا من الآخرين، فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام، قال تعالى عن نوح: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓا۟ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [يونس].

وقال عن إبراهيم: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [البقرة].

وقال عن موسى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [يونس]، وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾﴾ [المائدة].

وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال عن بِلْقِيس أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤].

فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره؛ كان مشركاً، ومن لم يستسلم له؛ كان مستكبراً عن عبادتِهِ، والمشركُ به والمستكبر عن عبادته؛ كافرٌ.

والاستسلام له وحده؛ يتضمن: عبادته وحده، وطاعته وحده.

وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول

الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانياً باستقبال الكعبة؛ كان كلٌّ من الفعلين حين أمر به؛ داخلاً في دين الإسلام.

فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلِّي، فكذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشِّرْعَة، والمنهاج، والوجهة، والمنسَك؛ فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدِّين واحداً، كما لم يمنع ذلك في شِرعة الرسول الواحد.

الشَّرْح

هذا الدين الواحد الذي بعث الله به رسله، هو دين الله واسمه «الإسلام» في جميع الشرائع، في عهد نوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، وغيرهم.

وقد ذكر المؤلف عدة آيات تدل على ذلك؛ فنوح **قال:** ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾، وكذلك إبراهيم ويعقوب، كما **قال تعالى:** ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، وهكذا.

وحقيقة دين الإسلام: الاستسلام لله وحده بعبادته وحده لا شريك له، وطاعته كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، وهذه الحقيقة واحدة في دين جميع الرسل.

فالإسلام؛ هو: الاستسلام لله وحده، والناس بالنسبة للاستسلام لله ثلاثة أقسام:

١ ـ مستسلم لله وحده، فهذا هو: المسلم الموحد على الحقيقة.

٢ ـ مستسلم لله ولغيره، وهذا هو: المشرك.

٣ ـ المستكبر عن الاستسلام لله تعالى، وهو: المستنكف عن عبادة الله.

والمشركُ والمستكبر كلٌّ منهما كافر، ولكن كفر المستكبر أعظم.

والفرق بين المشرك والكافر: أن الكافرَ أعمُّ، فكلُّ مشرك شِركاً أكبر؛ كافرٌ، وليس كلُّ كافرٍ مشركاً؛ فالمكذبُ بالرسول؛ كافرٌ، وإن لم يكن مشركاً.

والله تعالى يشرع ما يشاء، وينسخ ما يشاء، فيجب الإيمان بالنسخ، الذي أنكرته اليهود، وجعلوه ذريعة للطعن في الرسول وتكذيبه، ويقولون: «إن النسخ بَدَاءٌ»؛ أي: يبدو لله تعالى ما كان غائباً وخافياً عليه ـ تعالى الله عن قولهم وظنهم ـ.

والحقُّ: أن النسخَ مَرَدُّه: الحِكْمَةُ، فالله تعالى يشرع لعباده في كل وقت ما تقتضيه حكمته[1].

ومن قضايا النسخ في الشريعة الإسلامية: نسخُ القبلة، حيث كان التوجه في البداية للصخرة، وبعد ستة عشر ـ أو: سبعة عشر ـ شهراً من الهجرة؛ نسخ ذلك إلى استقبال الكعبة، ولما بلغ بعض الصحابة النسخ وهم يصلون إلى بيت المقدس؛ استداروا إلى الكعبة، وحولوا وجوههم إليها[2]؛ امتثالاً وطاعة لأمر الله تعالى، فهم مطيعون لله تعالى في الحالين، ومستسلمون لأمره في الجهتين والوقتين والفعلين، وكل ذلك من الدين.

فاستقبال بيت المقدس في الصلاة يوم كان مشروعاً؛ هو من الدين، أما بعد النسخ؛ فليس استقباله من الدين، وإنما يدخل في الدين؛ الإيمانُ بأنه كان مشروعاً؛ فنسخ.

---

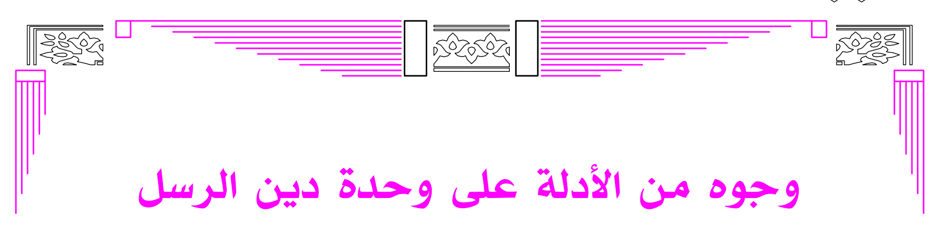
(١) «الناسخ والمنسوخ في كتاب الله» ١/ ٤٤١، «إغاثة اللهفان» ٢/ ٣٤٦، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٢٦٤، و«البرهان في علوم القرآن» ٢/ ١٦٠، و«الإتقان في علوم القرآن» ٣/ ٦٠، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٥٣٦.

(٢) رواه البخاري (٤٠)، ومسلم (٥٢٥) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما.

واختلاف شرائع الأنبياء لا يمنع أن يكون دينُهم واحداً، كما أن شريعة النبي الواحد قد تختلف من وقت لآخر بالنسخ ولا يخرجها ذلك عن وحَدة الدين؛ لأن الدين هو طاعة الله تعالى في كل وقت بحسب ما أمر به في ذلك الوقت، والعبد في الفعلين والوقتين مطيع لله، عابد له، مستسلم له[١].



(١) «اقتضاء الصراط المستقيم» ٢/ ٣٧٨، و«قاعدة في توحد الملة واختلاف الشرائع» ص١٠٦.



وجوه من الأدلة على وحدة دين الرسل

والله تعالى جعل مِن دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «لم يبعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق: لئن بُعث محمد، وهو حيٌّ؛ ليؤمنن به، ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته: لئن بعث محمد، وهم أحياء؛ ليؤمنن به، ولينصرنه»[(١)].

وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ [المائدة: ٤٨].

وجعل الإيمان بهم متلازماً، وكفَّر من قال: «إنه آمن ببعض وكفر ببعض»، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١]، وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ

---

(١) أخرجه بمعناه الطبري في «تفسيره» ٥/٥٤١، والبيهقي في «دلائل النبوة» ٥/٣٨٤.

وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، وقد قال لنا: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾ [البقرة]، فأمرنا أن نقول: آمنا بهذا كلِّه، ونحن له مسلمون، فمن بلغته رسالة محمد ﷺ؛ فلم يُقر بما جاء به؛ لم يكن مسلماً، ولا مؤمناً؛ بل يكون كافراً، وإن زعم أنه مسلم، أو مؤمن.

كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران]؛ قالت اليهود والنصارى: «فنحن مسلمون»، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فقالوا: «لا نحج»، فقال تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

فإن الاستسلام لله؛ لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت، كما قال النبي ﷺ: «**بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت**»، ولهذا لما وقف النبي ﷺ بعرفة؛ أنزل الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة: ٣][(١)].

وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى، وعيسى؛ هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمداً ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن؛ ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام، المتناول

(١) رواه البخاري (٤٤٠٧)، ومسلم (٣٠١٧) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

لكل شريعة بعث الله بها نبياً من الأنبياء؛ فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء.

الشَّرْح

ممَّا يدل على أن دين الأنبياء واحد ودعوتهم واحدة: أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، كما **قال تعالى**: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾.

وقد جعل الله تعالى الإيمان بالرسل متلازماً، فلا يكون الشخص مؤمناً برسول؛ حتى يؤمن بجميع الرسل، ومن كفر ببعضهم؛ فقد كفر وبطل إيمانه، كما **قال تعالى**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ﴾، ونحو ذلك من الآيات التي ذكرها المؤلف.

فمن كفر وكذَّب برسول؛ فقد كفر وكذب بجميع المرسلين[١]، كما قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الشعراء]، وكان نوح عليه السلام أول الرسل، وكما قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الشعراء]، وغير ذلك من الآيات[٢].

---

(١) «الصفدية» ص٥٥٥، و«معارج الوصول» ص١٨٥.

(٢) قال شيخ الإسلام في «الجواب الصحيح» ٣/ ٥٦٣: «الناس في النبوة على درجات منهم من يحتاج إلى أن يعلم جنس النبوة فيصدق بجنس الرسل من البشر لا يكذب بالجنس، كما كذب بذلك من كذب من: قوم نوح، وعاد، وثمود، وغيرهم، ولهذا يقول تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الشعراء]، ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٢٣]، ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الشعراء]؛ لأن تكذيبهم لم يكن لشخص واحد؛ =

فيجب الإيمان بجميع الرسل، فمن بلغته ـ مثلاً ـ رسالة محمد ﷺ؛ فلم يقر بما جاء به؛ لم يكن مسلماً، ولا مؤمناً؛ بل يكون كافراً، وإن زعم الإسلام والإيمان، وإن آمن بغيره من الرسل؛ كعيسى، أو موسى.

كذلك الإيمان بالرسول الواحد يقتضي الإيمان بكل ما جاء به، فمن آمن ببعض ما جاء به دون بعض؛ لم يكن مؤمناً، كما يزعم بعض النصارى أن محمداً ﷺ رسول إلى العرب خاصة، فهذا يقتضي تكذيبه في دعوى عموم الرسالة[1].

فمن جحد وجوب شيء من واجبات الإسلام التي أتى بها محمد ﷺ من: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج؛ فليس بمؤمن، وإن شهد الشهادتين.

فهذه ثلاثة أوجه تدل على وَحدة دين الرسل، وأنه الإسلام:

الأول: أن حقيقة دعوتهم واحدة؛ وهي: حقيقة الإسلام.

الثاني: أن أولهم يبشر بآخرهم، ويؤمن به، وآخرهم يصدق أولهم، ويؤمن به.

الثالث: أن الإيمان بهم متلازم.

وقد ذكر المفسرون أن اليهود والنصارى لما ادعوا الإسلام أنزل الله تعالى: (﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾؛ فقالوا:

= بل كانوا مكذبين لجنس الرسل، وهؤلاء يخاطبهم الله في السور المكية؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِۖ﴾ [الأنعام: ٩١].

وانظر: «مجموع الفتاوى» ١٠/ ٧٢٥، و«الكيلانية» ص٣٣٤، و«مختصر الرد على الإخنائي» ص٢٨١.

(١) «الجواب الصحيح» ١/ ٢٦٦، وانظر: مناظرة نفيسة لابن القيم مع بعض علماء أهل الكتاب، وفيها جواب هذه الشبهة وغيرها، في: «الصواعق المرسلة» ١/ ٣٢٧، و«زاد المعاد» ٣/ ٦٣٩، و«هداية الحيارى» ص٢٠٠.

«لا نحج»؛ فقال تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾)[١].

فالاستسلام لله تعالى لا يتم إلا بالإقرار بما لله تعالى على عباده، ومن ذلك الحج.

والشيخ ذكر ذلك من باب التمثيل والاستشهاد لا الاعتماد، وإلا فإن اليهود والنصارى لو حجوا؛ لم يقبل منهم ذلك؛ لأنهم غير مقرين برسالة محمد ﷺ، وهم قد كفروا بسبب عدة أشياء؛ منها: قتل الأنبياء، وتبديل الدين، وبتكذيب الرسول محمد ﷺ، وكَفَر اليهود بتكذيب المسيح، وكَفَر النصارى بتأليهه وأمه، كما كفروا جميعاً بامتناعهم عن الإيمان بمحمد ﷺ واتباعه.

وقد أشار المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تنازع الناس في وصف مَن تقدم مِن أتباع الأنبياء؛ ـ مثل مَن تقدم مِن أمة موسى وعيسى ـ بالإسلام، فبعض العلماء يرى أنهم مسلمون، وبعضهم يرى أنهم غيرُ مسلمينَ، وقد ذكر الشيخ أنه نزاع لفظي، وأن الإسلام يطلق إطلاقين: خاص وعام.

فالإسلام الخاص؛ هو: الذي بعث الله به محمداً ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن، فالإسلام بهذا المعنى والاعتبار؛ ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، وهو المعنى المتبادر عند الإطلاق، فإذا أطلق لفظ الإسلام اليوم؛ فإنما ينصرف إلى هذا المعنى الخاص، كما **قال تعالى:** ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾، وحديث (**بني الإسلام على خمس**)[٢] الحديث.

وأما الإسلام العام ـ أي: بمعناه العام ـ المتضمن الاستسلام لله

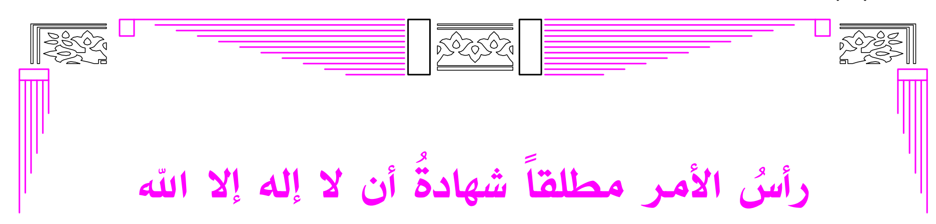
(١) رواه الشافعي في «الأم» ٣/ ٢٦٩، وسعيد بن منصور في «سننه» ٣/ ١٠٦٣، والطبري في «تفسيره» ٥/ ٥٥٥، عن عكرمة، ورواه البيهقي في «السنن الكبرى» ٤/ ٣٢٤ عن عكرمة ومجاهد، وانظر: «الدر المنثور» ٣/ ٦٩٥.

(٢) تقدم تخريجه في ص٣٨.

تعالى بعبادته وحده، وإخلاص الدين له، وطاعته في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت؛ فهو يتناول شريعة كل نبي من أنبياء الله تعالى، وإسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء.

ومن شواهد إطلاق الإسلام بالمعنى العام؛ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩]، **وقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾.





رأسُ الأمر مطلقاً شهادةُ أن لا إله إلا الله

ورأسُ الإسلام مطلقاً شهادةُ أن لا إلٰه إلا الله، وبها بَعث الله جميع الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء].

وقال تعالى عن الخليل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف]، وقال تعالى عنه: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء]، وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤].

وقال تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف]، وذكر عن رسله؛ كنوح وهود، وصالح، وغيرهم؛ أنهم قالوا لقومهم: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩ و٦٥ و٧٣ و٨٥].

وقال عن أهل الكهف: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّوْلَا

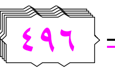
﴿يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾﴾ [الكهف].

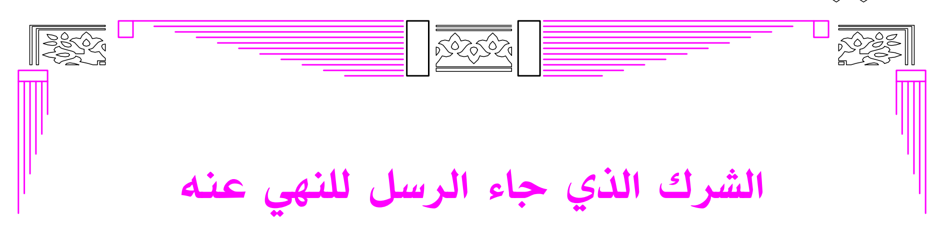
الشَّرْح

ذكر الشيخ أن رأسَ الإسلام مطلقاً ـ أي: الإسلام العام ـ الذي هو دين جميع الرسل؛ شهادةُ أن لا إلٰه إلا الله، وذكر بعدها عدة آيات تُفسِّر معناها الذي مضمونه: عبادة الله وحده، واجتناب عبادة الطاغوت، كما **قال تعالى**: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ فهي متضمنة للنفي والإثبات؛ نفي عبادة ما سوى الله تعالى، والبراءة من ذلك، وإثبات العبادة لله وحده؛ كما **قال تعالى عن إبراهيم** عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾، وكما ذكر الله تعالى عن نوح، وهود، وصالح، وغيرهم؛ أنهم **قالوا لقومهم**: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾.

فشهادة أن لا إلٰه إلا الله تتضمن اعتقاداً؛ وهو: الاعتقاد بأن الله هو الإلٰه الحق، المستحق للعبادة وحده، وأن كل معبود سواه باطل، كما تقتضي عملاً؛ وهو: البراءة ممَّا يعبد من دونه، والبراءة من الشرك وأهله، وإفراده بالحب، والعبادة، والإخلاص، والطاعة المطلقة في أمره، ونهيه.







الشرك الذي جاء الرسل للنهي عنه

وقد قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦] ذكر ذلك في موضعين من كتابه.

وقد بيَّن في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام ـ وأصلُ الشرك: الشركُ بالشيطان ـ فقال عن النصارى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٦، ١١٧].

وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران]، فبيَّن أن اتخاذ الملائكة والنبيين أرباباً؛ كفرٌ.

الشَّرْحُ

بعد أن ذكر الشيخ أَوجبَ الواجبات، وأعظمَ الحسنات؛ وهو: شهادة أن لا إله إلا الله؛ ذكر ما يضاد هذا الأصل؛ وهو: عبادة غير الله، فالشرك ضد التوحيد.

والشرك أعظم الذنوب، وأظلم الظلم، كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه لما سأل النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «**أن تجعل لله نداً، وهو خلقك**»(١)، وكما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣].

والشرك الذي يناقض أصل التوحيد والإيمان؛ هو: الشرك الأكبر، وأما الشرك الأصغر؛ فإنما يناقض: كمال التوحيد الواجب.

فالموحد؛ هو: الذي أفرد الله تعالى بالعبادة، وآمن أنه لا يستحقها غيره، وكفر بما يعبد من دون الله.

والمشرك؛ هو: الذي عبد مع الله غيره.

وممَّا يدل على عِظم الشرك الأكبر؛ خصائصُه الثلاثة؛ وهي:

١ ـ أنه لا يغفر، كما **قال تعالى:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾.

٢ ـ أنه موجب للخلود في النار، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ وَمَأۡوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ﴾ [المائدة: ٧٢].

٣ ـ أنه لا ينفع معه عمل، كما قال تعالى: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨]

وقسَّم العلماء الشرك الأكبر إلى أقسام(٢):

فمنه: شرك الطاعة، وشرك المحبة، وشرك الدعاء، وشرك الإرادة.

فدليل شرك الطاعة؛ **قوله تعالى:** ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ وقوله: ﴿وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

ودليل شرك المحبة؛ قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٦٥].

---

(١) رواه البخاري (٤٤٧٧)، ومسلم (٨٦).

(٢) «مجموعة الرسائل والمسائل النجدية» ١/ ٦٦١، و«الضياء الشارق» ص١٨٧.

ودليل شرك الدعاء؛ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلْفُلْكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [العنكبوت]؛ أي: بدعاء غير الله، وقال تعالى: ﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ ﴿١٤﴾﴾ [الرعد].

ودليل شرك الإرادة؛ قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْأَخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود].

والشرك الأكبر بالنظر إلى المعبودين لا يمكن حصره، ولكن الشيخ هنا ذكر ما جاء منه في القرآن الكريم.

فمن ذلك: الشرك في الملائكة، والأنبياء، والصالحين، والكواكب، والجن.

ومن أدلة الشرك بالأنبياء، والملائكة؛ ما ذكره الشيخ من **قوله تعالى:** ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، فبيَّن أن اتخاذ الملائكة والنبيين أرباباً؛ كفرٌ، ومن أدلة الشرك بالأنبياء؛ آية المائدة: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ الآيةَ.

ومن أدلة الشرك بالصالحين؛ **قوله تعالى:** ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، وذلك بطاعتهم في تحليل ما حرَّم الله، وتحريم ما أحلَّ الله.

وليس معنى **قوله:** ﴿أَرْبَابًا﴾ أي: مشاركون له في أفعاله؛ من: الخلق، والملك، والتدبير؛ بل المقصود بذلك: اتخاذهم آلهة ومعبودين،

فالرب يطلق في اللغة على: «المعبود»(١)، ومثلُ هذه الآيةِ الآيةُ الأخرى؛ وهي: **قوله تعالى:** ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا﴾.

والموجِبُ لتفسيرِ «الأربابِ» بـ «المعبودينَ، والآلهةِ» ـ أي: بالشرك في توحيد الإلٰهية، وليس بالشرك في توحيد الربوبية ـ؛ الواقعُ؛ لأنه لم يكن أحد من هؤلاء المشركين يعتقد مشاركة الأنبياء، والأحبار، والرهبان لله تعالى في الخلق والتدبير؛ بل كان شركهم في العبادة والطاعة. كما سيذكر الشيخ ذلك.

ونبَّه الشيخ إلى أن الشرك الجامع للمشركين على اختلاف معبوداتهم؛ هو: الشرك بالشيطان، وذلك بطاعته في عبادة غير الله تعالى، كما قال ﷻ: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٥٩﴾ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس].



(١) لم أجد في كتب اللغة هذا المعنى، ووجدت: «المالِك، والسيد، والمُصْلح، والمُدَبِّر، والمُرَبِّي، والقَيِّم، والمُنْعِم»، لكن ذكر جمع من المفسيرين أن «الرب» لغة: «المعبود»؛ كصاحب: «المحرر الوجيز» ١/ ٦٧، و«الجامع لأحكام القرآن» ١/ ٢١١، و«الدر المصون» ١/ ٤٢، و«اللباب في علوم الكتاب» ١/ ١٧٩، وغيرهم.



لم يقل أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان

ومعلومٌ أنَّ أحداً من الخلق لم يزعم أن الأنبياء، والأحبار، والرهبان، أو المسيح ابن مريم؛ شاركوا الله في خلق السمٰوات والأرض؛ بل ولا زعم أحدٌ من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال؛ بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهاً مساوياً لله في جميع صفاته.

بل عامة المشركين بالله مقرُّون بأنه ليس شريكُه مثلَه؛ بل عامتهم مقرُّون أن الشريكَ مملوكٌ له؛ سواء كان مَلَكاً، أو نبياً، أو كوكباً، أو صنماً، كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: «لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك»، فـ «أهلَّ رسول الله ﷺ بالتوحيد، فقال: **«لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»**.

وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل، والآراء، والديانات؛ فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات؛ بل مِن أعظم ما نقلوا في ذلك:

قول الثَّنَوِيَّة، الذين يقولون بالأصلين: النور، والظلمة، وأن النُّور خَلَق الخير، والظلمةَ خلقتِ الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما: أنها محدثة، فتكون من جملة المخلوقات له، والثاني: أنها

قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور.

الشَّرْحُ

يقرر الشيخ هنا ما سبقت الإشارة إليه من أن اتخاذ اليهود والنصارى للأحبار والرهبان أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم؛ ليس معناه جعلهم شركاء لله تعالى في ربوبيته، فلا أحد يزعم أن الأنبياء، والأحبار، والرهبان، أو المسيح ابن مريم؛ شاركوا الله تعالى في خلق السمٰوات والأرض.

ولا أحد يزعم أن للعالم صانعين متكافئين في الصفات والأفعال، بل حتى المشركون الذين يعبدون غير الله؛ عامتهم مقرون بأن معبودهم مع الله ليس مثل الله تعالى، بل يعتقدون أنه مملوك لله تعالى، سواء كان هذا المعبود نبياً، أو ملكاً، أو كوكباً، أو صنماً[(١)].

ويشهد لهذا قول مشركي العرب في تلبيتهم: (**لبيك لا شريك لك؛ إلا شريكا هو لك، تملكه، وما ملك**)[(٢)].

وقد عارضهم النبي ﷺ فأهل بالتوحيد حيث قال: (**لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك، والملك، لا شريك لك**)[(٣)].

وكان الرسول ﷺ يقول للمشركين إذا قالوا في التلبية: «لبيك لا شريك لك»: «قَدْ قَدْ»[(٢)]، يعني: يكفي يكفي.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» ٨/ ٤٨٢، و٩/ ٣٤٤، و«مجموع الفتاوى» ١١/ ٥١، و«شرح الأصبهانية» ص١١٦.

(٢) رواه مسلم (١١٨٥) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) رواه البخاري (١٥٤٩)، ومسلم (١١٨٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وهذا يعني الأمر بالوقوف والاكتفاء بهذا دون ما بعده من عبارات الشرك والتناقض، وهو قولهم: «**إلا شريكاً هو لك تملكه، وما ملك**»، فكيف يكون المملوك شريكاً للمالك؟!

وقد قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨].

فهل يرضى أحد من الناس أن يكون مملوكُه شريكَه، يقاسمه، ويخافه كما يخاف الشركاء بعضهم بعضاً، ويداري بعضهم بعضاً؟!

فلا أحد يرضى بأن يكون هذا المملوك مشاركاً له في ملكه، فكيف يجعل العبد المخلوق مشاركاً للخالق سبحانه وتعالى؟!

والمقصود أن عامة المشركين مقرون بأن الشريك مملوك مخلوق لله تعالى، لكن قد يعتقدون أن لهذا الشريك شيئاً من التدبير ـ أحياناً ـ وإن كان مملوكاً.

فالشرك الغالب في الأمم؛ هو الشرك في العبادة، وقد يُوجد شرك في الربوبية؛ لكنه أقل من الأول، ورغم وجود الشرك في الربوبية؛ إلا أنه لا يصل إلى إثبات خالقين متكافئين للعالم.

وإنما غاية ما وصل إليه الشرك في الربوبية؛ اعتقاد أن بعضَ الموجوداتِ خلقٌ لغير الله؛ كأفعال العباد عند القدرية، وبعض المخلوقات التي يزعم عباد الكواكب أنها من صنع معبوداتهم، لكنَّ الوجودَ كلَّه راجعٌ إلى خالق واحد.

وقد ذكر الشيخ أنه لم يَنقل أحدٌ من كُتَّاب المقالات ـ الذين جمعوا أقوال أهل الملل والنحل، والديانات، والآراء ـ عن أحدٍ؛ إثباتَ شريكٍ مشارك لله تعالى في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل في الصفات؛ أي: لم ينقلوا عن أحد إثبات خالقين متماثلين متكافئين؛ بل

أعظم ما نقلوا من الشرك في الربوبية؛ شرك الثنوية، القائلين بالأصلين: النور والظلمة، وأن النور؛ خَلَق الخير، والظلمة؛ خلقتِ الشر[١]، وذكروا لهم في الظلمة قولين:

أحدهما: أنها محدثة، وعلى هذا: تكون مخلوقة من جملة المخلوقات.

والقول الثاني: أنها قديمة؛ لكنها لم تفعل إلا الشر، وعلى هذا: فهي ناقصة في ذاتها، وصفاتها، ومفعولاتها عن النور.

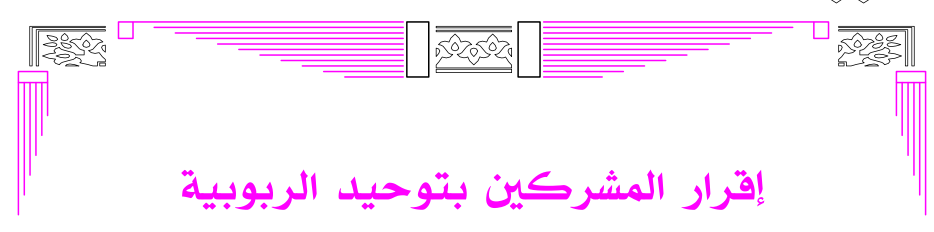
فيكون الإله الكامل والخالق الكامل؛ واحداً.

وبهذا يتبين: أنه لم يقل أحد من مشركي العالم بوجود خالقين متكافئين متماثلين في ذاتهما وصفاتهما.



---

(١) «الملل والنحل» ١/١٧٦، وانظر: «درء التعارض» ٩/٣٤٦.



إقرار المشركين بتوحيد الربوبية

وقد أخبر الله ﷻ عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات؛ ما بيَّنه في كتابه، فقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر]، وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ إلى قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٩١]، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف].

الشَّرح

تقدم التنبيه إلى أن الشرك المشهور الظاهر في الأمم؛ إنما هو الشرك في العبادة، فسائر الأمم مقرون بأن خالق العالم واحد، سوى ما ذهب إليه بعض الثنوية من القول بالأصلين، على ما بينهم من تفاوت في ذلك.

يوضح هذا أن الله تعالى أخبر عن المشركين في كتابه أنهم يقرون

بربوبيته تعالى كما في **قوله:** ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ الآيةَ، **وقوله تعالى:** ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٤) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الآياتِ، وهذا من الاحتجاج بتوحيد الربوبية الذي أثبتوه؛ على توحيد الإلهية الذي أنكروه؛ لأن توحيد الربوبية؛ مستلزم لتوحيد العبادة.

فالمشركون يؤمنون بتوحيد الربوبية، ويشركون بتوحيد الألوهية، فجمعوا بين الإيمان والشرك، كما **قال تعالى:** ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾.

ومن المعلوم أن الإيمان بتوحيد الربوبية فقط دون الألوهية؛ لا يكفي لدخول صاحبه في الإسلام، ولا نجاته من النار.

فالإيمان بتوحيد الربوبية من الإيمان المطلوب شرعاً، ولكن لا يكون به وحده الشخص مسلماً[(١)].



(١) «درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٢٢٦، و«مجموع الفتاوى» ٨/ ٣٧٠، و«منهاج السُّنَّة» ٥/ ٣٢٧.



أنواع التوحيد عند المتكلمين، وما فيها من حق وباطل

وبهذا وغيره؛ يعرف ما وقع من الغلط في مسمى «التوحيد»؛ فإن عامةَ المتكلمين الذين يقررون «التوحيد» في كتب الكلام والنظر؛ غايتُهم أن يجعلوا «التوحيد» ثلاثة أنواع، فيقولون: «هو واحد في ذاته؛ لا قسيم له، وواحد في صفاته؛ لا شبيه له، وواحد في أفعاله؛ لا شريك له»، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم؛ هو الثالث؛ وهو: «توحيد الأفعال»؛ وهو: «أن خالق العالم واحد».

وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة «التمانع» وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: «لا إلٰه إلا الله»، حتى قد يجعلون معنى «الإلٰهية»: القدرة على الاختراع.

ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد ﷺ أولاً؛ لم يكونوا يخالفونه في هذا؛ بل كانوا يقرون بأن الله خالقُ كلِّ شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضاً، وهم مع هذا مشركون.



يقول الشيخ بعدما تقدم تقريره وبيانه: يتبين ما وقع من الغلط في مسمى (**التوحيد**) عند أهل الكلام؛ من: المعتزلة، والأشاعرة، وغيرهم، حيث جعلوا «**التوحيد**» ثلاثة أنواع[١]، وعبروا عنها بما يلي:

---

(١) انظر: ص٦٨.

(**إن الله تعالى واحد في ذاته؛ لا قسيم له، وواحد في صفاته؛ لا شبيه له، وواحد في أفعاله؛ لا شريك له**)، فمن أقر بهذه الأنواع الثلاثة؛ فقد أتى بكل التوحيد عندهم.

وأشهر هذه الأنواع عندهم من حيث بحثُه وتقريره؛ هو: النوع الثالث المسمى بـ (**توحيد الأفعال**)، والذي معناه: أن خالق العالم واحد، والمقصود به: «توحيد الربوبية».

ويحتج أهل الكلام على «**توحيد الأفعال**» عندهم، الذي هو «توحيد الربوبية» بدليل (**التمانع**) وصورته كما يلي:

لو كان للعالم خالقان فاختلفا بأن أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه؛ فلا يخلو الأمر من أحد ثلاثة أحوال:

١ ـ إما أن ينفذ مرادهما، وهذا ممتنع؛ لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين.

٢ ـ وإما ألَّا ينفذ مرادهما، وهذا ممتنع؛ لأنه يستلزم رفع النقيضين، وعجز كلٍّ منهما.

٣ ـ أو ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذٍ؛ فلا يكونان متماثلين؛ بل يكون الرب هو الذي نفذ مراده، والآخر عاجزاً لا يصلح أن يكون رباً.

ودليل التمانع دليل عقلي صحيح، ولكن من خطإِ أهل الكلام فيه: أن فسَّروا به قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وهذا غير صحيح؛ لأن الآية في «توحيد الإلهية»، وهي تدل على امتناع تعدُّدِ الإله المعبود، وهو يستلزم امتناع تعدد الخالق(١).

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ

---

(١) «جامع المسائل» ٦/ ١٧٤.

مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون] أي: لو كان معه إله؛ لذهب كل إله بما خلق؛ لأنه من شأن الإله أن يكون له خلق، وأن تكون قدرته نافذة، وقال: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾؛ لأن من شأن القادر أن يكون له العلو والرفعة على من سواه.

وعلى أحد التفسيرين[1] قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء] أي: سبيلاً إلى مغالبته.

فكل هذه الآيات تدل على أنه لا يمكن أن يوجد إله حق غير الله؛ لأنه لو فرض وجود إله آخر حق؛ لفسدت السمٰوات والأرض.

وهذا التوحيد الثالث عند أهل الكلام الذي يسمونه (**توحيد الأفعال**)؛ وهو: (**أن خالق العالم واحد**)، هذا حق، وإنما غلط أهل الكلام فيه من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: ظنهم أنه هو التوحيد المطلوب من المكلفين، والمقصود بدعوة الرسل.

والحقُّ أن هذا التوحيد مطلوبٌ، لكن ليس هو كل التوحيد، ولا يكفي لدخول صاحبه في الإسلام، والرسل دعت إليه، كما دعت إلى «توحيد العبادة»، لكن المقصود الأول؛ هو: الدعوة إلى «توحيد العبادة».

الثاني: ظنهم أن هذا التوحيد؛ هو معنى (**لا إلٰه إلا الله**)، وفسروا (**الإلٰهية**) بالقدرة على الاختراع.

---

(١) «تفسير البغوي» ٥/ ٩٥، و«المحرر الوجيز» ٣/ ٤٥٩، و«زاد المسير» ٥/ ٣٨، و«الدر المنثور» ٩/ ٣٤٩، ورجح ابن تيمية أن معنى: «سَبِيلاً»؛ أي: بالتقرب بعبادته وذِكْرِه. «مجموع الفتاوى» ١٦/ ٥٧٧، و«درء التعارض» ٩/ ٣٥٠، واقتصر الطبري في «تفسيره» ١٤/ ٦٠٣، وابن كثير في «تفسيره» ٥/ ٧٨ على ذِكر ما رجحه شيخ الإسلام.

وهذا غلط، فـ«توحيد الربوبية»، وكون الله تعالى هو الخالق، وإن كان هو مِن معنى «**لا إلٰه إلا الله**»، وهي تدل عليه بطريق التضمن؛ إلا أن معناها الصحيح: «لا معبود بحق إلا الله»، فهي تُفَسَّر بتوحيد «الإلهية»، و«العبادة»، لا بـ«توحيد الربوبية».

الثالث: أنهم لما جعلوا «توحيد الأفعال» الغاية العظمى والمقصود الأول من دعوة الرسل؛ أهملوا ذكر «توحيد العبادة»؛ فلا يبحثون فيه ولا يتكلمون عنه في عقائدهم.

ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم الرسول محمد ﷺ كانوا مقرين بما يسميه أهل الكلام «توحيد الأفعال»، فهم يقرون بأن الله تعالى خالق كل شيء، كما أنهم مقرون بالقدر، وهم مع هذا مشركون.

فلو كان معنى «لا إلٰه إلا الله»: «لا خالق إلا الله»، كما يقرره أهل الكلام؛ لكان المشركون موحدين؛ لأنهم مقرون بأن الله تعالى هو الخالق وحده.

ولو كان الأمر كما يزعم أهل الكلام من معنى «لا إلٰه إلا الله» لما امتنع المشركون من قولها لما دعاهم الرسول ﷺ إليها؛ لأنهم مقرون بأن لا خالق إلا الله تعالى.



وقد تبيَّن أن ليس في العالم مَن ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن مِن الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله؛ كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد، وخالق قدرتهم، وإن قالوا: «إنهم خالقو أفعالهم».

وكذلك أهل الفلسفةِ، والطَّبْعِ، والنجومِ، الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع؛ يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون: «إنها غنية عن الخالق، مشاركة له في الخلق».

فأمَّا من أنكر الصانع؛ فذلك جاحد معطِّل للصانع؛ كالقول الذي أظهره فرعون.

والكلام الآن مع المشركين بالله المقرِّين بوجوده، فإذاً؛ هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون؛ بل يقرون به مع أنهم مشركون، كما ثبت بالكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، وكما علم بالاضطرار من دين الإسلام.

الشَّرْحُ

يذكر الشيخ هنا أنه ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك؛ أي: ليس هناك من ينازع أنْ ليس للعالم خالقان متكافئان، فهو وإن وُجِد شرك في الربوبية؛ لكنه لا يصل إلى درجة اعتقاد خالقين متكافئين، أو إثبات مثيلٍ مشارك لله تعالى في خلق السمٰوات والأرض.

نعم هناك مَن يجعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله، كما عند القدرية المعتزلة نفاة القدر، الذين يجعلون أفعالَ العباد مخلوقةً لهم.

فهم أخرجوا أفعال العباد من خلق الله تعالى، ومشيئته، وملكه

فأخرجوا بعض الموجودات مِن ملك الله وخلقه، وهذه صورة مِن صور الشرك في الربوبية، ولكن هؤلاء القدرية مع قولهم هذا؛ فإنهم يقرون بأن الله تعالى خالق العباد، وخالق قدرتهم، وإن **قالوا:** (**إن العباد خالقون لأفعالهم**).

أما أهل السُّنَّة والجماعة؛ فيقرون أن الله تعالى خالق العباد، وخالق قدرتهم، وأفعالهم.

ومن صور الشرك في الربوبية، ما يزعمه أهل الفلسفة، والطَّبْع، والنجوم، الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدِعة لبعض الأمور، ومؤثرة استقلالاً، كما يجعلون الأسباب مؤثرة بنفسها؛ كاعتقادهم: أن النار محرقة استقلالاً، وكما يعتقد أهل النجوم بتأثير الكواكب في الحوادث الأرضية.

فكل هؤلاء وقعوا في الشرك في الربوبية، حيث جعلوا بعض الموجودات خلقاً لغير الله، ولكنهم لم يصلوا إلى اعتقاد خالقين متكافئين.

فتقرير أهل الكلام لتوحيد الربوبية الذي يسمونه توحيد الأفعال؛ أي: اعتقاد أن خالق العالم واحد، لا يصلح أن يرد به على المشركين في توحيد العبادة؛ لأنهم يؤمنون بتوحيد الربوبية، ومنه تفرد الله تعالى بالخلق، كما لا يصلح أن يرد به على الجاحد المعطل للخالق؛ لأن هذا الملحد يدعي عدم وجود خالق أصلاً؛ لا واحداً، ولا أكثر من ذلك.

وهذا معنى **قول الشيخ:** (**فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطل..**) إلخ[1].



(١) «درء التعارض» ٨/ ٣٨، و«مجموع الفتاوى» ١٦/ ٣٣٣، و«الجواب الصحيح» ١/ ٢١١.

وكذلك النوع الثاني، وهو قولهم: «لا شبيه له في صفاته»، فإنه ليس في الأمم مَن أثبت قديماً مماثلاً له في ذاته، سواء قال: «إنه مشاركه»، أو قال: «إنه لا فعل له»؛ بل مَن شبه به شيئاً من مخلوقاته؛ فإنما يشبِّهه به في بعض الأمور.

وقد عُلم بالعقل امتناع أن يكون له مثلٌ في المخلوقات، يشاركه فيما يجب، أو يجوز، أو يمتنع؛ فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم، وعُلم ـ أيضاً ـ بالعقل أنَّ كلَّ موجودَينِ قائمينِ بأنفسهما؛ فلا بدَّ بينهما من قدر مشترك؛ كاتفاقهما في مسمى: الوجود، والقيام بالنفس، والذات، ونحو ذلك، وأن نفي ذلك؛ يقتضي التعطيل المحض، وأنه لا بدَّ مِن إثبات خصائص الربوبية. وقد تقدم الكلام على ذلك.



تكلم الشيخ هنا عن النوع الثاني من أنواع التوحيد عند أهل الكلام؛ وهو قولهم: (إن الله تعالى واحد في صفاته لا شبيه له)، وهذا الكلام في ظاهره صحيح، ولو قال ذلك واحد من أهل السُّنَّة والجماعة؛ لسُلِّم له، ولكن أهل الكلام صاروا يستعملون ألفاظاً فيها إجمال، ويدخلون فيها معاني باطلة؛ ولذا وجب الحذر، والاستفصال عن مرادهم بالألفاظ التي يطلقونها؛ فيثبت الحق، وينفى الباطل.

والكلام هنا يشبه ما سبق في مطلع «القاعدة السادسة»[(١)]، فيقال: «**إن قولهم بأن الله تعالى لا شبيه له**»، إن أرادوا المماثلة؛ وهي: المساواة من جميع الوجوه؛ فهذا النفي حق، لكن لا يوجد في الأمم من

(١) ص٣٨٩.

أثبت لله تعالى مماثلاً له في ذاته وصفاته، وعلى هذا يمكن أن يقال: إن هذا النفي لا فائدة منه؛ لعدم وجود قائل به أصلاً.

وقد يراد بنفي الشبيه: نفي المشارك لله تعالى في شيء من خصائصه؛ ممَّا يختص بوجوبه، أو جوازه، أو امتناعه، وهذا حقٌّ، وهو معلوم بضرورة العقل امتناعه؛ إذ لو جازت هذه المشابهة؛ لجاز أن يوصف المخلوق بصفات الخالق؛ مِن نحو: وجوب الوجود، والغنى، ولجاز أن يوصف الخالق بصفات المخلوق؛ مِن نحو: الافتقار، والفناء، ونحو ذلك؛ وهذا باطلٌ؛ لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين، كما تقدم[(١)].

نعم، قد يوجد مَن يشَبِّه بعض المخلوقات بالله في بعض الأمور؛ كما ينسب المشركون الإلٰهيةَ لمعبوداتهم ـ والإلٰهيةُ مِن خصائص الله تعالى ـ، وكذلك مَن ينسب علم الغيب لبعض الخلق، وكذا من ينسب بعض القدرة للخلق، وهي لا تصلح إلا لله تعالى.

ويحتمل أن يراد بنفي الشبيه: نفي الاتفاق والمشاركة بين الخالق والمخلوق بوجه من الوجوه، وتقدم[(٢)]: أن هذا المعنى ممتنع نفيه؛ إذ ما من شيئين موجودين قائمين بأنفسهما إلا وبينهما اتفاق من وجه واختلاف من وجه، وتعطيل هذا القدر المشترك؛ يلزم منه التعطيل المحض.

وتبيَّن مِن ذلك: أن قول أهل الكلام: «إن الله تعالى واحد في صفاته لا شبيه له»؛ يحتمل حقاً وباطلاً.



(١) ص٣٩١.

(٢) ص١٢٤.

ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم؛ أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد، فصار من قال: «إن لله علماً»، أو: «قدرة»، أو: «إنه يُرى في الآخرة»، أو: «إن القرآن كلام الله منزَّل غير مخلوق»؛ يقولون: «إنه مشبِّه ليس بموحد».

وزاد عليهم غلاة الجهمية، والفلاسفة، والقرامطة؛ فنفوا أسماءه الحسنى، وقالوا: «مَن قال: «إن اللهَ عليمٌ، قدير، عزيز، حكيم»؛ فهو مشبِّه ليس بموحد».

وزاد غلاة الغلاة، وقالوا: «لا يوصف بالنفي، ولا الإثبات»؛ لأن في كل منهما تشبيهاً له.

وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر ممَّا فَرُّوا منه، فإنهم شبَّهوه بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات؛ فراراً من تشبيههم ـ بزعمهم ـ له بالأحياء.

ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله؛ لا تثبت له على حدِّ ما يثبت لمخلوق أصلاً، وهو ﷻ: ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفاتِ، فإذا لم يكن في إثباتِ الذاتِ إثباتُ مُمَاثَلَةٍ للذوات؛ لم يكن في إثباتِ الصفاتِ إثبات مماثلة له في ذلك.

فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا: توحيداً، ويجعلون مقابل ذلك: التشبيه، ويسمون نفوسهم: «الموحِّدين»!.



تقدم أن أهل الكلام أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد بحجة نفي التشبيه، وحَمَلَة راية هذه البدعة؛ هم: المعتزلة؛ إذ إن من أصولهم

الخمسة: «التوحيد» الذي أدرجوا فيه نفي الصفات، وسموا أنفسهم «موحدين»، لذلك سمَّوا مَن يثبت الصفات «مشبهاً».

فمن قال: (**إن لله تعالى علماً**) أو: (**قدرة**)، أو: (**إنه يرى في الآخرة**)، أو: (**إن القرآن كلام الله منزل، غير مخلوق**)؛ مَن قال ذلك؛ صار عند المعتزلة مشبهاً غير موحد.

وزاد عليهم غلاة الجهمية، والفلاسفة، والقرامطة، فنفوا أسماء الله تعالى الحسنى، **فمَن قال:** (**إن اللهَ عليمٌ، قدير، عزيز، حكيم**)؛ صار عندهم مشبهاً غير موحد، فالمعتزلة عند هؤلاء مشبهة؛ لأنهم يثبتون لله تعالى الأسماء الحسنى.

وزاد عليهم غلاة الغلاة مِن الباطنية؛ وهم الذين وصفوا الله تعالى بسلب النقيضين **فقالوا:** (**إنه لا يوصف بالنفي، ولا الإثبات**)؛ لأن في كلٍّ منهما تشبيهاً له، فالنفي تشبيه له بالمعدومات، والإثبات تشبيه له بالموجودات؛ فغلاة الجهمية عند هؤلاء، ونحوهم، الذين يصفون الله تعالى بالسلوب: مشبهة؛ لأنهم شبهوه بالمعدومات.

ثم يقرر الشيخ أن هؤلاء كلهم وقعوا مِن جنس التشبيه فيما هو شر ممَّا فروا منه، فإنهم لما فروا من تشبيه الله تعالى بالأحياء ـ بزعمهم ـ وقعوا في تشبيهه بـ:

- (**الممتنعات**)؛ كما عند غلاة الغلاة.
- وبـ (**المعدومات**)؛ كما عند غلاة الجهمية، ونحوهم.
- وبـ (**الجمادات**)؛ كما عند المعتزلة، ونحوهم.

فالتشبيه بالأحياء خيرٌ من التشبيه بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات، وهذا على فرض أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه بالأحياء، والحقُّ أنَّ ذلك غيرُ لازم؛ لأن صفات الله تعالى تثبتُ له على وجه يختص به، ويناسبه، ويليق به، لا على نحو ما تثبت للمخلوق.

فإذا كان وجود الله تعالى على وجه يختص به، ويليق به؛ ليس كوجود المخلوق؛ فكذلك علمه تعالى، وحياته، وقدرته، وسمعه، وبصره، وسائر صفاته؛ ثابتة له على الوجه اللائق به، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

ومن الدليل على ذلك ما سبق تقريره في الأصل الثاني؛ وهو: «أن القول في الصفات كالقول في الذات»(١)، فكما أنه ليس في إثبات ذاته سبحانه؛ إثبات مماثلته بذوات خلقه؛ فكذلك ليس في إثبات الصفات له إثبات مماثلة له بصفات خلقه.



(١) ص١٨٠.

وكذلك النوع الثالث؛ وهو قولهم: «هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو: لا جزء له، أو: لا بعض له»؛ لفظ مجمل، فإن الله ﷻ أحد، صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحدٌ، فيمتنع أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ: نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد!.

الشَّرْح

ذكر الشيخ هنا النوع الثالث من أنواع التوحيد عند أهل الكلام، وهو ثالث باعتبار الشرح له، وإلا فقد ذكره الشيخ أولاً عند ذكر أنواع التوحيد إجمالاً.

وهو توحيد الذات، ويعبرون عنه **بقولهم**: (**إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، أو: لا جزء له، أو: لا بعض له**).

وهذا اللفظ مجمل يحتمل معنى صحيحاً، ومعنى باطلاً[(١)]؛ فالمعنى الصحيح الذي يحتمله هذا اللفظ؛ هو: أن الله تعالى ليس مركباً مِن أجزاء، فلا يتجزأ، ولا يتبعض، بل هو أحد، صمدٌ، والصمدُ يتضمن عدم التجزؤ، ولذا كان الولد ينافي الصمدية؛ لأن الولد جزء من الوالد.

والمعنى الباطل الذي صار يحتمله اللفظ؛ هو: ما أدخلوه فيه من نفي علو الله تعالى على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو

(١) «درء التعارض» ١/٢٢٨، و«شرح حديث النزول» ص٢٤٨، و«الصفدية» ص١٣٥، و«تفسير سورة الإخلاص» ص٢٩٧ و٤٤٩.

ذلك مِن المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، فيدخلون هذه المعاني الباطلة في هذا اللفظ، ويجعلون ذلك من التوحيد!.

وقد ذكر الشيخ أنهم يدخلون نفي العلو في مفهوم عدم التجزؤ والتبعض، فيرون أن وَحْدة الذات تقتضي نفي العلو.

والواقعُ أن دخول نفي العلو في مسألة التجزؤ والتبعض؛ غير واضح، فما المانع من إثبات العلو، والقول بعدم التجزؤ والتبعض؟

فلو جعلوا نفيَ التجزؤ والتبعض أصلاً لنفي الوجه واليدين مثلاً؛ لكان ظاهراً؛ لأنهم إذا قالوا: «إن الله تعالى مُنزهٌ عن الأبعاض» ـ وهذا من التعبيرات البدعية المجملة كما سبق[1] ـ فإنهم يقصدون مِن ذلك نفيَ الوجه، واليدين؛ لأنها عندهم أبعاض.

فالإشكال هنا في جعل نفي العلو على العرش مندرجاً في قول الأشاعرة: **(إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، ولا جزء، ولا بعض له)**؛ فهذا غير ظاهر.

والذي يرفع هذا الإشكال أنَّ نفيهم للعلو مبني على نفي الجسمية، فالجسم عندهم مركب، وكونه واحداً في ذاته لا قسيم له، ولا جزء، ولا بعض؛ يتضمن نفي الجسمية، والعلو يستلزم التجسيم، فامتناع الجسم على الله تعالى؛ يلزم منه امتناع العلو؛ فقولهم: «إنه لو كان في العلو؛ لكان جسماً؛ ولو كان جسماً؛ لكان مركباً من أجزاء؛ وهذا ممتنع»، هو معنى: «أنه واحد في ذاته..».

فأنواعُ التوحيد الثلاثة عند الأشاعرة؛ فيها حقٌ وباطلٌ.

فإثباتُ أن الله تعالى واحد في أفعاله؛ حقٌ، ونفي أن يكون له

---

(١) ص٢٧٤.

شريك يشاركه في أفعاله؛ حقٌّ، ونفي أن يكون تعالى متجزئاً أو متبعضاً؛ حقٌّ.

لكن إدخال نفي الصفات في مسمى التوحيد؛ باطلٌ، وكذا اعتقاد أن توحيد الربوبية؛ هو التوحيد المطلوب فقط، واعتقاد أن توحيد الربوبية؛ هو: معنى «لا إلٰه إلا الله»؛ باطلٌ، وكذا تفسيرهم «الإلٰه» بأنه القادر على الاختراع؛ باطلٌ، وكذا إغفالهم توحيد العبادة؛ باطلٌ.



فقد تبيَّن أن ما يسمونه توحيداً فيه ما هو حقٌّ، وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقاً؛ فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله؛ لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول ﷺ؛ بل لا بدَّ أن يعترفوا بأنه لا إلٰه إلا الله.

وليس المراد بـ«الإله»؛ هو: «القادر على الاختراع»، كما ظنَّه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن «الإلٰهية»؛ هي: «القدرة على الاختراع»، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره؛ فقد شهد أنه لا إلٰه إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرُّون بهذا وهم مشركون، كما تقدم بيانه؛ بل الإلٰه الحق هو الذي يستحق أن يُعبد؛ فهو «إله» بمعنى «مألوه»، لا «إله» بمعنى «آله».

والتوحيدُ: أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراكُ: أن يجعل مع الله إلٰهاً آخر.

الشَّرْح

بعد أن ذكرَ الشيخُ أقسامَ التوحيدِ عندَ أهلِ الكلامِ، ومناقشتها، وما فيها مِن حق وباطل، بيَّن الشيخ أنه لو كان جميعُ ما ذكره أهل الكلام مِن أنواع التوحيد حقاً، وأقر به المشركون؛ لم يخرجوا بذلك من الشرك الذي وصفهم الله تعالى به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول ﷺ، كما قال تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥].

فلا يخرجون من الشرك إلا بالتوحيد الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، والابتعاد عن الشرك، الذي هو: اتخاذ إلٰه آخر مع الله تعالى.

و«الإله» في اللغة العربية؛ هو: «المألوه»؛ أي: المعبود، اسم

مفعول، وليس معناه: «آله» اسم فاعل[(١)]، فالإلهية استحقاق العبادة، وليست القدرة على الاختراع.

فمعنى «لا إلٰه إلا الله» عند أهل الكلام: «لا خالق إلا الله»، أو: «لا قادر على الاختراع إلا الله»، وهذا هو توحيد الربوبية ـ توحيد الأفعال ـ، فعند أهل الكلام أن من أقرَّ بأن الله تعالى هو القادر على الاختراع؛ فقد شهد أنه لا إلٰه إلا الله[(٢)].

ومِن المعلوم أن المشركين كانوا يقرون بهذا، ولم يخرجهم إقرارهم بهذا عن كونهم مشركين.



(١) تقدم في ص٣٩.

(٢) «درء التعارض» ١/٢٢٦ و٩/٣٧٧، و«الفرقان بين الحق والباطل» ص٢٠٢.



موازنة بين طوائف المتكلمين والصوفية في التوحيد، والقدر، والإيمان

وإذا تبيَّن أن غاية ما يقرره هؤلاء النُّظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلى السُّنَّة، إنما هو «توحيد الربوبية»، وأن اللهَ ربُّ كلِّ شيء، ومع هذا؛ فالمشركون كانوا مقرِّين بذلك، مع أنهم مشركون.

فكذلك طوائف من أهل التصوف، المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد؛ غاية ما عندهم من التوحيد؛ هو: شهود هذا التوحيد؛ وهو: أن يشهد أن الله ربُّ كلِّ شيء، ومليكُه وخالقُه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء «توحيد الربوبية»، بحيث يفنى مَن لم يكن، ويبقى مَن لم يزل.

فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها!، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً؛ فضلاً عن أن يكون ولياً لله، أو مِن سادات الأولياء.



هذا شروع في ذكر موازنات بين بعض الطوائف؛ طوائف المتكلمين والمتصوفة.

وقد عُلِمَ ممَّا تقدم: أن غاية ما يقرره أهل الكلام؛ ومنهم: المثبتون للقدر المنتسبون للسُّنَّة ـ وهم الأشاعرة ـ، غاية ما يقررونه من

التوحيد: توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون، وكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد؛ فإن غاية ما عندهم من تحقيق التوحيد، إنما هو توحيد الربوبية؛ وهو: أن يشهد أن الله ربُّ كلِّ شيء ومليكُه وخالقُه، ومِن المعلوم أن الرجل لا يصير بمجرد هذا التوحيد مسلماً، فضلاً عن أن يكون ولياً لله، أو من سادات الأولياء.

فالغايةُ عند هؤلاء الصوفية؛ الفناءُ في توحيد الربوبية، فيفنى العارف ويغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، وبمعبوده عن عبادته، بحيث يفنى من لم يكن ـ وهو: المخلوق ـ، ويبقى من لم يزل ـ وهو: الخالق ـ، وليس المراد بالفناء عندهم: فناء حقيقةِ وجودِ المخلوقات عن الوجود، وإنما المراد: الفناء عن الشعور بها.

«فيفنى العارف بمشهوده» أي: بربه، والضمير هنا يرجع للعبد «عن شهوده» أي: عن مشاهدته له، والضمير هنا في المصدر «شهود» يصلح أن يرجع للرب، ويصلح أن يرجع للعبد، وهو أحسن[1].

فيغيب بمشهوده، ومذكوره، ومعروفه، وموجوده؛ أي: بربه عن كل شيء، حتى عن نفسه ومعرفته، وذكره لربه وعبادته، فلا يشعر بشيء من ذلك[2].



(١) انظر نحوه في: ص٥٩٢.

(٢) سيتكلم المؤلف عن هذا الموضوع بالتفصيل في ص٥٨٢، وما بعدها.

وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يُقرون هذا التوحيد مع إثبات الصفات، فيفنون في «توحيد الربوبية» مع إثبات الخالق للعالم المبائن لمخلوقاته.

وآخرون يضمُّون هذا إلى نفي الصفات، فيدخلون في التعطيل مع هذا، وهذا شرٌّ مِن حال كثير مِن المشركين.

وكان جهمٌ ينفي الصفات، ويقول بالجبر، فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فارق المشركين من هذا الوجه، لكنَّ جهماً ومَن اتبعه يقول بالإرجاء، فيَضْعُف الأمر والنهي، والثواب والعقاب عنده.

الشَّرح

يذكر الشيخ هنا أن من الصوفية من يقرُّ بتوحيد الربوبية مع إثبات الصفات، فهم مع فنائهم في توحيد الربوبية؛ أثبتوا الخالق للعالم المبائن لمخلوقاته.

ومن الصوفية من يضم إلى فنائه في توحيد الربوبية واقتصاره عليه: نفي الصفات، وهذا يشبه ما عليه المعتزلة.

ويقرر الشيخ أن هؤلاء شرٌّ مِن حال كثير مِن المشركين؛ لأن المشركين كانوا يثبتون ـ في الجملة ـ صفات الله تعالى، وهؤلاء نفوا الصفات، وجعلوا التوحيد؛ هو توحيد الربوبية، وهذا هو تحقيق قول جهم بن صفوان، فإنه كان ينفي الصفات، ويقول بالجبر، وشهود الربوبية فقط.

وجهم بن صفوان إمام أهل التعطيل، وقد اشتهر عنه ثلاث بدع[(١)]:

(١) «مجموع الفتاوى» ٨/ ٤٦٠، و«الإيمان الأوسط» ص٥٨٥.

١ ـ بدعة التعطيل في الأسماء والصفات.

٢ ـ بدعة الجبر في باب القدر، وهو مِن مقتضيات غلوه في توحيد الربوبية.

٣ ـ بدعة الإرجاء في باب الإيمان؛ فالإيمان عنده؛ هو: المعرفة فقط.

فجهمٌ شرٌّ مِن المشركين مِن حيث نفيُه للصفات، لكنه يفارقهم، ويكون أحسن منهم مِن حيث إثباتُه للأمر، والنهي، والثواب، والعقاب، والرسالات، والمعاد، ثم إن قولَه بالإرجاء؛ وهو: أن الإيمان؛ هو: مجرد المعرفة؛ يضعفُ قوله وتقريره للأمر والنهي، والثواب والعقاب.



والنَّجَّارية والضِّرارية وغيرهم يَقْرُبون مِن جهم في مسائل القدر والإيمان، مع مقاربتهم له أيضاً في نفي الصفات.

والكُلَّابية والأشعرية خيرٌ من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية، وأئمتهم يثبون الصفات الخبرية في الجملة، كما فصَّلت أقوالهم في غير هذا الموضع.

وأما في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام؛ فأقوالهم متقاربة.

والكُلَّابية: هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، الذي سلك الأشعري خلفه، وأصحاب ابن كُلَّاب؛ كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القَلَانِسي، ونحوهما؛ خير من الأشعرية في هذا وهذا، فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب؛ كان قوله أعلى وأفضل.

الشَّرح

ثم يذكر الشيخ بعض الموازنات العامة بين بعض فرق أهل الكلام في مسائل القدر، والإيمان، والصفات، ومسائل الأسماء والأحكام.

فالنَّجَّارية[1]، والضِّرارية[2] يقربون من جهم في مسائل القدر، والإيمان، كما يقاربونه في نفي الصفات وتعطيلها.

---

(١) نسبة إلى: الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين المعتزلة، له عدة مصنفات، مترجم في «الفهرست» ١/ ٢٢٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٥٥٤، وانظر بعض أقواله في: «مقالات الإسلاميين» ص٢٨٣، و«أصول الدين» ص٣٣٤، و«الملل والنحل» ١/ ٦٣.

(٢) نسبة إلى: ضرار بن عمرو القاضي، «من رؤوس المعتزلة، له مقالات خبيثة، وله تصانيف كثيرة تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل، توفي في زمن الرشيد»، قاله الذهبي في «سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٥٤٤، و«ميزان الاعتدال» ٢/ ٣٢٨. وانظر بعض أقواله في: «مقالات الإسلاميين» ص٢٨١، و«أصول الدين» ص٣٣٩، و«الملل والنحل» ١/ ٦٤.

أما الكُلَّابية، والأشعرية؛ فهم وإن كانوا خيراً مِن النجارية، والضرارية في باب الصفات لإثباتهم الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة؛ إلا أن أقوالهم في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام؛ مقاربة لأقوال الجهمية، والنجارية، والضرارية، فعندهم جَبْرٌ، وإرجاء.

فالأشاعرة يقولون: «إن أفعال العباد مخلوقه لله، وهي كسب للعبد»، فهم يتحاشون أن تكون فعلاً للعبد؛ لأن «الفعل» عندهم؛ هو: «المفعول»، فهي أفعال الله ـ وليس عندهم فرق بين الفعل والمفعول ـ، وهي كسب للعبد!.

وقد قال بعض العلماء: «إن كسب الأشعري لا حقيقة له»[1]؛ لأنهم يقولون: «إنه لا أثر لقدرة العبد في فعله»، والكسب عندهم: «مقارنة الفعل للقدرة الحادثة»، فهم منكرون للأسباب، ولهذا فإن حقيقة قولهم: «إنكار قدرة العبد، ومشيئته واختياره»، وهذا هو قول جهم، إلا أن جهماً صرح بنفي ذلك مطلقاً، والأشاعرة لم يصرحوا بذلك؛ بل حاولوا التوفيق والتلفيق بين الحق والباطل.

وبيَّن الشيخ أن الأشعري سلك مسلك عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب[2]، ثم يقارن بين أصحاب ابن كلاب، والأشعرية؛ فيذكر أن أصحابَ ابن كلاب؛ كالحارث المحاسبي[3] وأبي العباس

---

(١) قال ابن تيمية: «قال جمهور العقلاء: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري».
«شرح الأصبهانية» ص١٧١، وانظر: «مجموع الفتاوى» ٨/١٢٨، و«منهاج السُّنَّة» ١/ ٤٥٩ و٢/٢٩٧، و«شفاء العليل» ص٥٠ و١٢٢.

(٢) تقدمت ترجمته في ص٤٦٦.

(٣) هو: ابن أسد البغدادي الزاهد، صاحب التصانيف الزهدية، قال الخطيب البغدادي: «له كتب كثيرة في الزهد، وأصول الديانات، والرد على المخالفين من المعتزلة =

القَلَانِسي[(١)]، ونحوهما؛ خيرٌ من الأشعرية في هذا، وهذا؛ أي: في باب الصفات، وباب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام، فالشيخ يفضلهم على الأشاعرة في ذلك.

وهذا الأسلوب من الموازنة يرجع إلى ما أمر الله به من العدل في الحكم كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

فالكفار وإن اشتركوا في الحكم؛ فلا يقال: «إنهم في الكفر سواء»؛ بل إن بعض الكفار أكفر من بعض، وحكمُ الله تعالى الشرعي والجزائي قائمٌ على هذا، فالواجب إنزال كل أحد منزله في الخير والشر.

وهكذا المبتدعة، فهذه الطوائف لما ابتدعت بدعاً، وجب معرفة ما بينهم من تفاوت في تلك البدع، فبعضهم أقرب إلى الحق من بعض، فمن يثبتُ بعض الصفات؛ خيرٌ ممَّن ينفي كلَّ الصفات، ومن ينفي الصفاتِ ويثبت الأسماء؛ خيرٌ ممَّن ينكر الأسماء والصفات.

= والرافضة»، وقال شيخ الإسلام: «كان ينتسب إلى قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث: إنه رجع عن قوله». مات سنة ٢٤٣هـ.

«تاريخ بغداد» ٩/ ١٠٥، و«درء التعارض» ٢/ ٦، و«سير أعلام النبلاء» ١٢/ ١١٠.

(١) هو: «أحمد بن عبد الرحمٰن بن خالد الرازي، من معاصري أبي الحسن الأشعري.. من جملة العلماء الكبار الأثبات». قاله ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ص٢٩٣، وقال البغدادي في «أصول الدين» ص٣١٠: «إمام أهل السُّنَّة.. زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً»، ولم أجد له ترجمة في كتب التراجم، وله ذكر في الواقعة التي حدثت بين الإمام ابن خزيمة وبعض أصحابه؛ كأبي علي الثقفي، وأبي بكر الضبعي..، وقد رواها الحاكم في «تاريخ نيسابور»، ونقلها شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» ٦/ ١٧٥، و«درء التعارض» ٢/ ٧٨، وله، ولابن كُلاب، والحارث، ذِكر في مواضع كثيرة من كتب شيخ الإسلام في تعقبه لأقوال الكلابية.

تنبيه: تصحف: «القلانسي» في «مجموع الفتاوى» إلى «الفلاني».

ويذكر الشيخ معياراً للخيرية والعلو والفضيلة في الأفراد والطوائف؛ **فيقول:** (**كلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب؛ كان قوله أعلى وأفضل**)، والعكس بالعكس؛ فكلما كانت أقوال الشخص وأحواله أبعد عن منهج السلف؛ كان بضد ذلك: أبعد عن الصواب.

وهذا ينبهنا إلى أصل عظيم؛ وهو: اعتبارُ الصحابة ﷺ القدوةُ في جملتهم بعد النبي ﷺ؛ لأنهم قاموا بالإسلام بأقوالهم وأفعالهم، فإن اتفقوا؛ فقولهم حجة، وإن اختلفوا؛ فهم متفاضلون، ويعرف الصواب من أقوالهم بعرضها على الكتاب والسُّنَّة، وإذا لم يتبين، فيرجح بينهم، فقولُ الخلفاء الراشدين؛ مقدمٌ على غيرهم.



والكَرَّاميةُ قولهم في الإيمان قولٌ منكر لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمانَ قولَ اللسان، وإن كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمناً، لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم.

وأما في الصفات والقدر، والوعد والوعيد؛ فهم أشبه مِن أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسُّنَّة.

الشَّرْح

قول الكرَّامية[(١)] في الإيمان؛ إنه: «إقرار باللسان فقط»، قال فيه الشيخ إنه: (**قول منكر لم يسبقهم إليه أحد**).

فالمنافق عند الكرامية مؤمن كامل الإيمان؛ لإقراره بلسانه وإن كان في الدرك الأسفل من النار، فهم خالفوا الجماعة في اسم المنافق دون حكمه الجزائي الأخروي[(٢)].

والحق أن المنافق يسمى في الشرع منافقاً لا مؤمناً، كما قال تعالى: ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِۗ﴾ [الأحزاب: ٧٣]؛ فلو كان المنافق مؤمناً؛ لدخل في قوله: ﴿وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِۗ﴾، وهكذا سائر الآيات التي تذكر أهل الإيمان.

---

(١) نسبة إلى: محمد بن كرَّام بن عِراق السجستاني، قال الذهبي عنه: «العابد، المتكلم، شيخ الكرامية، ساقط الحديث على بدعته. .سجن بنيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام»، وقال: «كان زاهداً، عابداً، ربانياً، بعيد الصيت، كثير الأصحاب. .، وكان قليل العلم. . مات بالشام سنة ٢٥٥هـ». «ميزان الاعتدال» ٤/ ٢١، و«سير أعلام النبلاء» ١١/ ٥٢٣، و«تاريخ الإسلام» ٦/ ١٨٨.

(٢) «الإيمان الكبير» ص١٤١، و«الإيمان الأوسط» ص٥٠٩، و«الفرقان بين الحق والباطل» ص٥٦.

فقولُ من يقول: إن الإيمان هو التصديق؛ خيرٌ منهم في ذلك[١].

ثم يذكر الشيخ أن أقوالهم في الصفات والقدر والوعد والوعيد؛ أحسن من سائر الطوائف الكلامية التي خالفت أهل السُّنَّة والجماعة.

ففي الصفات نجدهم يثبتونها، ولكنهم يطلقون على الله تعالى لفظ «الجسم»، وفي صفة الكلام؛ نجدهم يقولون: «إن الله تعالى يتكلم بمشيئته»، ولكنهم يقولون: «إنه حدث له الكلام»، فهم على ما عندهم من ذلك؛ خير ممَّن ينفي الصفات، وهكذا في بقية الأبواب.



(١) واختار شيخ الإسلام عكس ذلك. «الإيمان الكبير» ص١٤٠.

وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات، ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وغلوا فيه؛ فهم يكذِّبون بالقدر، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب.

والإقرارُ بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، مع إنكار القدر؛ خيرٌ من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي، والوعد والوعيد، ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين مَن ينفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية، كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر مِن البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف مَن يقوم بنور النبوة؛ قويت البدعة.

الشَّرْح

يعقد الشيخ هنا موازنة بين المعتزلة والجهمية في ثلاثة أشياء؛ في الصفات، والقدر، والوعد والوعيد.

فأما في الصفات؛ فهم مقاربون للجهمية، حيث إن المعتزلة تنفي الصفات، وجهماً ينفي الأسماء والصفات.

وأما في القدر؛ فهم متناقضون، فجهم يغلو في إثبات القدر إلى حد الجَبْر، والمعتزلة ينفون القدر، ففيهم نوعُ شركٍ، وذلك بإخراجهم أفعال العباد عن خلق الله، وجعلِهم العبد يخلق فعله بنفسه.

والمعتزلة يعظمون الأمر والنهي، والوعد والوعيد إلى حد الغلو في ذلك، حيث قالوا بإخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان، وبتخليده في النار.

وأما جهم؛ فإنه قال: «إن الإيمان هو المعرفة، ولا يضر مع الإيمان ذنب»؛ فالمعتزلةُ وعيديةٌ، والجهميةُ مرجئةٌ.

وبعد هذه الموازنة يبيِّن الشيخ أن المعتزلةَ ـ على قبح قولهم ـ خيرٌ من الجهمية؛ فإن الإقرارَ بالأمر والنهي، والوعد والوعيد مع إنكار القدر؛ خيرٌ من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي، والوعد والوعيد؛ لأن هذا الأخير يؤدي إلى فساد الدين والدنيا، وعدم استقرار أمور الفرد والجماعة[١].

فبدعةُ الجبر والإرجاء؛ أقبحُ وأظهرُ فساداً من بدعة إنكار القدر والقول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار.

ومن آثار هذا التفاوت بين الطائفتين: أن إنكار الأمر والنهي، والقول بالإرجاء والجبر؛ لم يظهر في عهد الصحابة، وإنما ظهرت بدايتها في القرن الثاني، بخلاف التكذيب بالقدر؛ فقد ظهر في زمن الصحابة، وكذلك بدعة التكفير بالمعاصي؛ ظهرت في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وهذا يدل على أنَّ بدعةَ التكذيب بالقدر، والقول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار؛ أخفُ وأخفى من بدعة الجبر والإرجاء، وإنكار الأمر والنهي.

ويذكر الشيخ لهذا قاعدة؛ وهي: (**إنما يظهر مِن البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة؛ قويت البدعة**).

فالبدعُ الكبيرة الظاهرة؛ لا تأتي إلا بعد أن تسبقها بدعٌ أصغر منها، وأخفى[٢].



(١) «مجموع الفتاوى» ٨/ ١٠٠ و١٠/ ٦٧١ و١١/ ٢٩.

(٢) «شرح الأصبهانية» ص٦٧٥، و«مجموع الفتاوى» ٨/ ٤٥٨ و٢٨/ ٤٨٩.

فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي؛ شرٌّ من القدرية المعتزلة ونحوهم، أولئك يُشَبَّهون بالمجوس، وهؤلاء يشبَّهون بالمشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، والمشركون شرٌّ من المجوس.

الشَّرْح

بعد أن ذكر الشيخ موازنة بين القدرية والجبرية، بيَّن أن غلاة المتصوفة يشهدون الحقيقة الكونية؛ أي: يشهدون أن الله تعالى ربُّ كلِّ شيء، ومليكُه، وخالقُ كل شيء، ويعرضون عن الأمر والنهي، فهم قائلون بالجبر والإرجاء؛ أي: إنهم سالكون مسلك جهم.

فهؤلاء شرٌّ من القدرية المعتزلة، فإن القدرية المعتزلة يشبهون بالمجوس؛ لأنهم جعلوا العبد يخلق فعل نفسه؛ فجعلوا خالقاً مع الله، وهؤلاء الصوفية المرجئة الجبرية يشبهون بالمشركين الذين **قالوا**: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ﴾، والمشركون شرٌّ من المجوس.

وهذا تأكيد لما سبق من قول الشيخ: إن الإقرارَ بالأمر والنهي، والوعد والوعيد مع إنكار القدر؛ خيرٌ من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي، والوعد والوعيد.

وممَّا يبيِّن أنَّ المشركين شرٌّ من المجوس في الحكم: جواز أخذ الجزية مِن المجوس؛ لأنهم مُشَبَّهون بأهل الكتاب كما في الحديث:

«**سنوا بهم سُنَّة أهل الكتاب**»(١)، وقد أخذ النبي ﷺ الجزية من مجوس هجر(٢).

أما المشركون الوثنيون؛ فلا تؤخذ منهم الجزية على قول جمهور أهل العلم(٣).



(١) رواه مالك ١/٢٧٨، والشافعي في «الأم» ٥/٤٠٨، وعبد الرزاق في «المصنف» ٦/ ٦٨ من حديث عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه. وقال ابن عبد الهادي في «المحرر» ص٢٩٤: «في إسناده انقطاع، وقد روي نحوه متصلاً من وجه آخر».
وانظر: «التلخيص الحبير» ٥/ ٢٣٢٢.

(٢) رواه البخاري (٣١٥٧) من حديث عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه.

(٣) «أقوم ما قيل في القضاء والقدر» ص١٠٠، و«زاد المعاد» ١/ ١٥٣، و«أحكام أهل الذمة» ١/ ٢٠



أصل الدين الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر: الشهادتان

الأصل الأول: توحيد الإلهية

فهذا أصل عظيم، على المسلم أن يعرفه؛ فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر؛ وهو: الإيمان بالوحدانية والرسالة: شهادة أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمداً رسول الله.

وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق، والتوحيد، والعلم، والمعرفة، فإقرار المرء بأن الله ربُّ كل شيء ومليكُه وخالقُه؛ لا ينجيه من عذاب الله؛ إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إلٰه إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمداً رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فلا بدَّ من الكلام في هذين الأصلين.

الأصل الأول: توحيد الإلٰهية، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين ـ كما تقدم ـ بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم، ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس]، فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون.

وقال تعالى عن مؤمن يس: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّىٓ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّىٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمْ فَٱسْمَعُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [يس]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [الأنعام]، فأخبر سبحانه عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء.

وقال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر]، وقال تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ﴾ [السجدة: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: ٥١].

وقد قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنبياء]، وقال تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ﴾ [سبأ: ٢٢، ٢٣]، وقد قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ [الإسراء].

قالت طائفة من السلف: «كان أقوام يَدعون عُزيراً، والمسيح،

والملائكة، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيَّن فيها: أن الملائكة، والأنبياء يتقربون إلى الله، ويرجون رحمته، ويخافون عذابه»[1].

الشَّرح

يذكر الشيخ هنا أصل الإسلام وأساسه، الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر؛ وهو: الإيمان بالوحدانية، والرسالة؛ أي: شهادة أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمداً رسول الله.

وبمخالفة شهادة التوحيد يقع الإنسان في الشرك، وبالإخلال بشهادة الرسالة يقع في البدعة.

وكثيرٌ من الناس أخلَّ بتحقيق هذين الأصلين، أو أحدهما، وهو يظن أنه قد حققهما؛ كمَن يقف عند شهود الحقيقة الكونية، والإقرار بتوحيد الربوبية.

وهذا في الحقيقة لا ينجيه مِن عذاب الله تعالى إذا لم يقترن به شهادة أن لا إلٰه إلا الله، واعتقاد أنه لا يستحق العبادة أحد سواه، وشهادة أن محمداً رسول الله بتصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر.

ثم يفصل الشيخ في هذين الأصلين:

الأصل الأول: توحيد الإلهية، ويوضحه بأمرين:

١ ـ بذكر ضده؛ وهو: الشرك.

٢ ـ ذكر حقه تعالى على عباده.

فأما الأول؛ فيقول: (**فإنه ﷻ أخبر عن المشركين بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله تعالى يدعونهم، ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، قال تعالى:** ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ

(١) «تفسير الطبري» ١٤/ ٦٣٠.

وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾).

فأخبر الله تعالى أن المشركين لم يعبدوا ما عبدوا معتقدين أنهم ينفعون، أو يضرون، أو يملكون، أو يدبرون، وإنما عبدوهم على أنهم شفعاء ووسائط بينهم وبين الله تعالى.

وقد ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ جملة من الآيات المبينة لحقيقة ما يُثبت وما يُنفى من الشفاعة.

فأبطل الشفاعة التي يظنها المشركون لآلهتهم، وأثبت الشفاعة التي تكون بإذنه ورضاه.

فأما الشفاعة التي يظنها المشركون لآلهتهم؛ فهي: كشفاعة المخلوق عند المخلوق، حيث تكون بغير إذنه ولا رضاه؛ بل قد يقبل المشفوع عنده الشفاعة مضطراً؛ لأنه يرجو الشافع، أو يخافه.

أما الله تعالى؛ فإن المُلك كلَّه له، فلا أحد يشفع إلا مِن بعد إذنه، ورضاه، ولهذا يأتي الكلام في اتخاذ المشركين لهم شفعاء مربوطاً بتفرده تعالى بالملك، كما **قال** عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، **وقوله تعالى:** ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ﴾.

فأبطل تعالى ما ظنه المشركون من الشفاعة، كما قال: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] وقال: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر].

والشفاعة المثبتة؛ هي التي تكون بإذن الله سبحانه للشافع أن يشفع؛ وهم: أولياء الله، وتكون لمن رضي عنه؛ وهم: أهل التوحيد، كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: مَن أسعد الناس بشفاعتك يوم

القيامة؟ قال: «**من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه**»[١]، وكما **قال تعالى:** ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾، **وقال تعالى:** ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾.

وقد دلت هذه الآيات التي ذكرها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على: أن هؤلاء الذين عبدوا ما عبدوا زاعمين أنهم يشفعون لهم؛ مشركون، كما في آية يونس: **قال تعالى:** ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

فالله تعالى لا يَعْلَمُ أحداً يشفع عنده بغير إذنه، ولا أحداً يكون له شريكاً؛ أي: لا يوجد شيء من ذلك، فهؤلاء شركاء في الزعم والادعاء، وليسوا شركاء على الحقيقة، كما **قال تعالى:** ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾.

فمن زعم إلهاً مع الله؛ فهو أعظم الناس إفكاً وكفراً، ومن اتخذ شفعاء ووسطاء بينه وبين الله يدعوهم؛ فقد أشرك شركاً يناقض شهادة أن لا إله إلا الله، ويناقض التوحيد الذي هو أصل دين الرسل.

وهذا من بيان الشيء بضده، فبمعرفة الشرك؛ يعرف التوحيد.

والضدُّ يُظْهِر حسنَه الضدُّ، وبضدِّها تتميزُ الأشياءُ.

وكثيرٌ ممَّن عاش في الكفر؛ يكون أعرف بكمال الإسلام ومحاسنه ممَّن ولد في الإسلام، وعافاه الله من ظلمات الكفر.

فالصحابةُ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ مع أن أكثرهم عاش في الكفر والشرك؛ هم أكمل الناس إيماناً، وهم أعرف الناس بسوء الكفر، وقبح الجاهلية.

---

(١) رواه البخاري (٩٩).

وفي أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه المشهور: «إنما تُنقض عرى الإسلام عروة عروة؛ إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية»[(١)].

ومعرفةُ الجاهلية قد تكون بالعيش فيها قبل الدخول في الإسلام، وقد تكون بالتعلم.



(١) لم أجد هذا اللفظ إلا في كتب ابن تيمية وابن القيم ـ ومن نقل عنهم من المعاصرين ـ ولم يذكرا مَن أخرجه، ووجدت أثراً عن عمر رضي الله عنه لفظه: «قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب، إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول، ولم يعالج أمر الجاهلية».

رواه ابن سعد في «الطبقات» ٨/ ٢٥٠، والبغوي في «مسند ابن الجعد» ص٣٤٤، وابن أبي شيبة في «المصنف» ١٧/ ٣٣٢، والحاكم ٤/ ٤٢٨، والبيهقي في «الجامع لشعب الإيمان» ١٢/ ٢٠٤، من طريق شبيب بن غرقدة عن المستظل بن الحصين عن عمر به، وسنده صحيح، ولفظ ابن الجعد: «.. إذا ساسهم من لم يصحب الرسول فيقيده الورع، أو يدرك الجاهلية؛ فيأخذ بأحلامهم»، وهذه الرواية تدل على معنى غير الذي قرره شيخ الإسلام من الأثر في «مجموع الفتاوى» ١٠/ ٣٠١، و«درء التعارض» ٥/ ٢٥٩، وغيرها، وابن القيم في «الفوائد» ص١٥٩، و«مدارج السالكين» ١/ ٣٥١.

ومِن تحقيق التوحيد أن يُعلم أن الله تعالى أثبتَ له حقاً لا يَشركه فيه مخلوق؛ كالعبادة، والتوكل، والخوف، والخشية، والتقوى، قال تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾﴾ [الإسراء]، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾﴾ [الزمر].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَـٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الزمر]، وكل مَن أرسل مِن الرسل يقول لقومه: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩ و٦٥ و٧٣ و٨٥].

الشَّرح

الثاني ممَّا يوضح به الشيخ حقيقة التوحيد، **قوله:** (**ومن تحقيق التوحيد أن يُعلم أن الله تعالى أثبت له حقاً لا يَشركه فيه مخلوق**) فتحقيق التوحيد يكون بـ: تركٍ، وفعلٍ؛ ترك عبادة غير الله من أنواع الشرك، وفعل العبادة لله تعالى، وهذا معنى «لا إله إلا الله».

فمَن عبد مع الله غيره؛ لم يكن موحداً، ولو عبد الله تعالى، ومَن لم يعبد الله تعالى؛ لم يكن موحداً، وإن لم يعبد غير الله.

فالتوحيدُ يكون بعبادة الله وحده لا شريك له؛ على حد قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، **وقول الرسل لأممهم:** ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾.

فالله تعالى قد يأمر بعبادته، وقد ينهى عن الشرك به، وقد يقرن

بينهما كما قال تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

والله تعالى أمر بعبادته على وجه العموم؛ كما أمر بأنواع من العبادة على وجه الخصوص.

فمن الأول: قوله تعالى على لسان الأنبياء: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾، **وقوله:** ﴿أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾، **وقوله:** ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾.

ومن الثاني، وهو: الأوامر الخاصة ببعض العبادات؛ كما في قوله تعالى في التوكل: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، وقوله في الخوف: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وهكذا بقية العبادات؛ كالخشية، والتقوى، والصلاة، والصيام، وغير ذلك.



وقد قال تعالى في التوكل: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨].

وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ رَضُواْ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤۡتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ۝٥٩﴾ [التوبة]، فقال في الإيتاء ﴿مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾، وقال في التوكل: ﴿وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ﴾، ولم يقل: «ورسوله»؛ لأن الإيتاء؛ هو: الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن: الإباحة، والإحلال، الذي بلَّغه الرسول، فإن الحلال ما حلَّله، والحرام ما حرَّمه، والدين ما شرعه، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧].

وأما الحسب؛ فهو: الكافي، والله وحده كافٍ عبده، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ۝١٧٣﴾ [آل عمران]، فهو وحده حسبهم كلهم.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٦٤﴾ [الأنفال] أي: حسبك، وحسب مَن اتبعك مِن المؤمنين؛ هو الله، فهو كافيكم كلكم، وليس المراد: أن الله والمؤمنين حسبك، كما يظنه بعض الغالطين؛ إذ هو وحده كافٍ نبيه وهو حسبه، ليس معه من يكون هو وإياه حسباً للرسول، وهذا في اللغة؛ كقول الشاعر:

فحسبُك والضحاكَ سيفٌ مهندُ

وتقول العرب: حسبُك وزيداً درهم؛ أي: يكفيك وزيداً ـ جميعاً ـ درهمٌ.

الشَّرح

هذا كله في تقرير «الأصل الأول»، وبيان أن التوحيد لا يتحقق إلا بعبادة الله وحده، وترك عبادة ما سواه.

ويذكر الشيخ هنا بعض العبادات التي أمر الله بها وأدلتها، فمِن ذلك: التوكل؛ **كما قال جلَّ وعلا:** ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، فالتوكل على الله وحده دون ما سواه، وهذا يؤخذ من أسلوب الحصر، وهو: تقديم الجار والمجرور في **قوله تعالى:** ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ﴾، فهو مثل قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥][1]، فلا يُتوكل إلا على الله؛ كما لا يعبد سواه.

وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] أي: كافيه ممَّا يخاف.

ومدح الله المؤمنين الذين قالوا عند تخويفهم بجمع الناس: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾، **فقال تعالى:** ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾، فهو وحده حسبهم كلهم.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُواْ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ﴾، فجعل الإيتاء لله ورسوله، والإيتاء؛ هو: الإعطاء الشرعي المتضمن: الإباحة، والإحلال، الذي بلغه الرسول ﷺ، فالطاعة في ذلك تكون للرسول؛ كما تكون لله قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال

---

(١) تقدم توثيق ذلك من كتب البلاغة في ص٢٦٤.

تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾؛ فالحلال ما حلَّله، والحرام ما حرَّمه، والدين ما شرعه[1].

فالإيتاء الشرعي؛ يكون من الله تعالى ابتداء، ومن الرسول ﷺ بلاغاً، وإذا رَزق الله العبدَ مالاً حلالاً؛ فهذا إيتاء شرعي وكوني، وينفرد الإيتاء الكوني فيما يحصل للعبد مِن كسب حرام.

وأما الحسب؛ فهو: الكافي، والله وحده كافٍ عبده، ولهذا كان الحَسْبُ والرغبة لله وحده، فلا يتوكل إلا عليه، ولا يرغب إلا إليه، ومن ذلك **قوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ أي: الله وحده كافيك وكافٍ مَن اتبعك من المؤمنين، وهذا هو التفسير الصحيح للآية، وليس معناها ما قاله بعضهم مِن أن المراد: «أن الله والمؤمنين حسبك»، فإن هذا غلط؛ بل الله وحده كافٍ نبيه، وكافٍ عباده المؤمنين.

ويتبيَّن الفرق بين القولين بالكلام في إعراب الموصول[2]:

فقوله تعالى: ﴿حَسۡبُكَ ٱللَّهُ﴾ «حَسْبُ»: مبتدأ؛ وهي: مضاف، و«الكاف»: مضاف إليه، و«لفظ الجلالة»: خبرٌ.

وقوله: ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾: الواو عاطفة على الضمير المجرور ـ وهو: الكاف ـ، ولا بأس ـ على الصحيح[3] ـ من العطف على الضمير المتصل المجرور، ولو من غير إعادة العامل، والمعنى: «حسبُك ومَنِ اتبعك مِنَ

---

(١) «منهاج السُّنَّة» ٢/ ٤٤٦، و«التوسل والوسيلة» ص٢٩٣، و«العبودية» ص١٥٤ و٢٣٤، و«مجموع الفتاوى» ١١/ ٤٩٨.

(٢) انظر: إعراب الآية في: «معاني القرآن» للفراء ١/ ٤١٧، و«الكشاف» ٢/ ٢٢٢، و«التبيان في إعراب القرآن» ص١٨٠، و«البحر المحيط» ٤/ ٥١٠، و«الدر المصون» ٥/ ٦٣١، و«اللباب في علوم الكتاب» ٩/ ٥٦٠، وهناك تجد القولين وحججها.

(٣) ورجحه شيخ الإسلام في «منهاج السُّنَّة» ٧/ ٢٠٢، وابن القيم في «زاد المعاد» ١/ ٣٥، وهو رأي الكوفيين، ومنعه البصريون، انظر أدلتهم في: «الإنصاف في مسائل النحو» ٢/ ٤٦٣.

المؤمنين اللهُ»، فـ «مَنْ» هنا معطوفة على الضمير المجرور.

أو تكون «الواو» عاطفة لجملة على جملة؛ أي: «حسبك الله، ومَنِ اتبعك مِن المؤمنين حسبهم الله كذلك»، فتكون «مَن» مبتدأ.

أو تكون «الواو» للمعية؛ فإن العرب تقول: «حسبك وزيداً درهم»؛ أي: يكفيك وزيداً معك درهمٌ، فـ«الواو» للمعية، و«زيداً» منصوبٌ على المعية؛ فتكون «مَن» هنا في موضع نصب.

ومن ذلك قول الشاعر:

فحسبُك والضَّحاكَ سيفٌ مهندُ[(١)]

وقيل: إن «الواو» عاطفة، و«مَن» معطوف على «لفظ الجلالة»، وهذا القول ضعيف؛ بل هو غلط؛ لأن معناه: أن الله والمؤمنين حسب الرسول؛ فيقال: فمَن حسب المؤمنين إذاً؟![(٢)]

وقال تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٦٢﴾ [الأنفال]، فما يحصل للنبي ﷺ من نصرة المؤمنين، فإنه من كفاية الله؛ فإنه ﷻ؛ هو الذي قيَّض المؤمنين، وأيدهم، ووفقهم حتى قاموا بما يجب عليهم من نصرة النبي ﷺ.



(١) عجزُ بيتٍ، وصدره: «إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا» وهو مذكور في المراجع السابقة في إعراب الآية ـ عدا «التبيان» ـ، وفي غيرها من كتب التفسير واللغة، ولم يُذكر قائله.

(٢) «العبودية» ص١٥٤، و«منسك شيخ الإسلام» ص١٥٨، و«مجموع الفتاوى» ٢٧/ ١٠٥، و«منهاج السُّنَّة» ٧/ ٢٠١، و«اقتضاء الصراط المستقيم» ٢/ ٣٦٦، و«الإخنائية» ص٤٨٧، و«زاد المعاد» ١/ ٣٦.

وقال في الخوف والخشية والتقوى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النور]، فأثبت الطاعة لله وللرسول، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده، كما قال نوح عليه السلام: ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ [نوح: ٢، ٣]، فجعل العبادة والتقوى لله وحده، وجعل الطاعة للرسول، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله.

وقال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًاۚ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وقال الخليل عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًاۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام]، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام].

وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: لما نزلت هذه الآية شقَّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: «أينا لم يظلم نفسه»؟ فقال النبي ﷺ: «**إنما هو الشرك، ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح:** ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»، وقال تعالى: ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، و﴿وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١].

الشرح

من العبادات التي ذكرها الشيخُ، وذكر أدلةً لها: الخوف، والخشية، والتقوى، **قال تعالى:** ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، **وقال تعالى:** ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًاۚ﴾،

وقال تعالى: ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ﴾، **وقال تعالى:** ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾، **وقال سبحانه:** ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ﴾.

فجعَل الطاعة لله وللرسول، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده، وقال جلَّ وعلا عن إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٨١ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾، والمراد بـ«الظلم» هنا: «الشرك»، كما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه؟» **قال:** «**ليس ذلك إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه، وهو يعظه:** ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾»[1].

والظلم ثلاثة أنواع: ظلم العبد لنفسه بالشرك، وظلم العبد لنفسه بالمعاصي، وظلم العبد لغيره مِن المخلوقين؛ بالاعتداء على أموالهم، وأعراضهم، ودمائهم، وسائر حقوقهم.

فمَن سَلِم مِنَ الظلم كلِّه؛ فاز بالأمن التام، والهدى التام، ومن سلم مِنَ الشرك الأكبر، ولكنه خلط إيمانه ولَبَسَه بشيء من ظلم النفس، أو ظلم العباد؛ نقص مِن أمنه، وهدايته بقدر ما معه مِن ذلك الظلم.

ومن لَبَسَ إيمانه بشيء من الشرك الأكبر؛ فلا أمن له، ولا هدى، ومآله إلى النار، وبئس القرار.

فكلُّ من أتى بالتوحيد، وسَلِم من الشرك الأكبر؛ حصل له أمن، فأصل التوحيد؛ يعصم صاحبه من الخلود في النار.

وكمال التوحيد؛ يعصم صاحبه من دخول النار؛ فـ«**إن الله حرم**

(١) رواه البخاري (٣٤٢٩) ـ واللفظ له ـ، ومسلم (١٢٤).

على النار؛ مَن قال لا إلٰه إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله»[1]، فمن قالها خالصاً من قلبه، وصدقاً من قلبه؛ لم يدخل النار؛ لأنه حقق التوحيد، وابتعد عن كل ما يَنقُضه أو يُنْقِصه.

فمَن أكل الربا، أو مال اليتيم؛ لم يحقق التوحيد، بل هو متوعد بالنار، وهو تحت مشيئة الله؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦].



(١) هذا نص حديثٍ رواه البخاري (٤٢٥)، ومسلم (٣٣) من حديث عِتبان بن مالك رضي الله عنه.

ومِن هذا الباب أن النبي ﷺ كان يقول في خطبته: «**مَن يطع الله ورسوله؛ فقد رشد، ومن يعصهما؛ فإنه لا يضر إلا نفسه، ولن يضر الله شيئاً**»(١)، وقال: «**لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم شاء محمد**»، ففي الطاعة قَرَن اسم الرسول باسمه بحرف «الواو»، وفي المشيئة أمر أن يجعل ذلك بحرف «ثم»، وذلك؛ لأن طاعة الرسول طاعة لله، فمَن يطعِ الرسول؛ فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة للرسول.

بخلاف المشيئة، فليست مشيئةُ أحدٍ من العباد مشيئةً لله، ولا مشيئةُ الله مستلزمة لمشيئة العباد؛ بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله.

الشَّرْح

يبيِّن الشيخ هنا الفرق بين ما يختص الرب به، وما هو مشترك؛ فهو من حق الله تعالى، وحق الرسول ﷺ، وهذا يتبيَّن في الطاعة، فطاعة الله تعالى وطاعة رسوله متلازمتان، فطاعة الله طاعة للرسول، وطاعة الرسول طاعة لله، كما قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، ولهذا فإن الأنبياء يأمرون بطاعتهم، كما في قوله تعالى عن نوح، وهود، وغيرهما: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [الشعراء: ١٠٨ و١٢٦ و١٤٤ و١٦٣].

وليس أحد من الخلق يطاع طاعة مطلقة إلا الرسول، أما غيره ممَّن

(١) رواه أبو داود (١٠٩٧)، والطبراني في «الْكَبِيرِ» ١٠/ ٢١١، وقال النووي في «شرح مسلم» ٦/ ٣٩٧: «إسناده صحيح»، وقال ابن الملقن في «التوضيح» ٢/ ٥٣٠: «إسناده جيد»، وقال ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» ١/ ٣٥: «لا يصح؛ لأنه من رواية أبي عياض، وهو مجهول لا يعرف اسمه ولا حاله». وانظر: «خطبة الحاجة» ص١٥.

يؤمر بطاعتهم؛ فطاعتهم مقيدة، كما قال الرسول ﷺ: «**إنما الطاعة في المعروف**»[(١)].

وعلى ذلك يجوز أن تعطف طاعة الرسول على طاعة الله بحرف «الواو»؛ فتقول: أطيعوا الله ورسوله، أو: أطيعوا الله والرسول، كما قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقال ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [محمد: ٣٣].

أما المشيئة؛ فلا يجوز عطفُ مشيئةِ أحد على مشيئة الله تعالى بحرف «الواو»، فلا تقل: ما شاء الله وشئت، ولا ما شاء الله وشاء فلان؛ بل إما أن تقول: ما شاء الله وحده، أو تقول: ما شاء الله، ثم شاء فلان، كما في حديث: (**لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم شاء محمد**)[(٢)]، فعطفُ مشيئة المخلوق على مشيئة الله تعالى بحرف «الواو» مِن الشرك الأصغر في الألفاظ.

ويعلل الشيخ النهي عن عطف مشيئة العبد على مشيئة الله بحرف «الواو» بأنه (**ليست مشيئةُ أحدٍ من العباد مشيئةً لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد**).

فلا تلازم بين مشيئة العبد ومشيئة الله، فقد يشاء الله تعالى ما لا يشاء العبد، وقد يشاء العبد ما لا يشاء الله، ولكن لا تكون مشيئة العبد إلا أن يشاء الله، فمشيئة الله تتعلق بمشيئة العبد، وبما شاءه العبد، فاللهُ تعالى شاء مشيئة العبد، وشاء حصول ما شاءه العبد، فتكون مشيئة العبد وما شاءه العبد؛ كلٌّ منهما قد شاءه الله.

---

(١) رواه البخاري (٧١٤٥)، ومسلم (١٨٤٠) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) رواه أحمد ٥/ ٧٢، والدارمي ٢/ ٧٤٩ ـ واللفظ له ـ، وصححه الحاكم ٣/ ٤٦٣، والضياء في «المختارة» ٣/ ٢٤٧ من حديث الطفيل بن سَخْبَرة رضي الله عنه.

وأحياناً: تكون مشيئة العبد ـ وذلك بمشيئة الله ـ ولكن لا يكون ما شاء العبد؛ لأن الله تعالى لم يشأه.

وأحياناً: يكون الأمر بما لم يشأه العبد، فمشيئة الله تعالى قد تتعلق بمشيئة العبد وبما شاءه العبد وحصل منه، وأحياناً تتعلق بأحدهما دون الآخر.

فلا تلازم بين مشيئة الله تعالى ومشيئة العبد، فما شاء الله كان وإن لم يشإ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله.

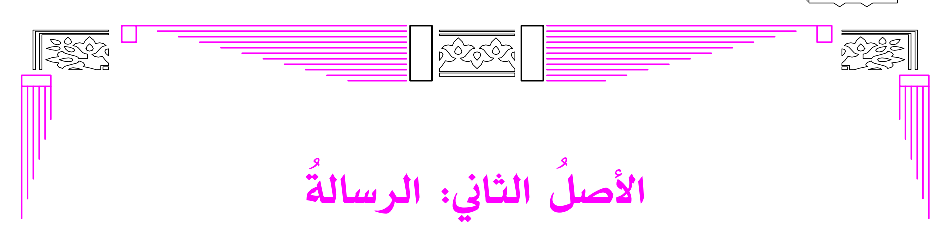
وإذا كان الأمر كذلك؛ لم يصح عطف مشيئة العبد على مشيئة الله تعالى بحرف «الواو» المقتضية للتسوية؛ بل بـ«ثم» المقتضية للترتيب والتراخي؛ لأن مشيئة العبد متراخية عن مشيئة الله، ومترتبة على مشيئة الله تعالى.

وفي هذا المعنى قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ما شئتَ كان وإنْ لم أشأ ... وما شئتُ إنْ لم تشأ لم يكنْ
خَلقتَ العبادَ على ما علمتَ ... ففي العلم يجري الفتى والمسنْ
على ذا مننتَ، وهذا خذلتَ ... وهذا أعَنتَ، وذا لم تُعنْ
فمنهم شقيٌّ، ومنهم سعيد ... ومنهم قبيحٌ، ومنهم حسنْ[1]



(١) «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» ٤/ ٧٧٧، و«الأسماء والصفات» ص١٧١.



الأصلُ الثاني: الرسالةُ

الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ، فعلينا أن نؤمن به، ونطيعه، ونتبعه، ونرضيه، ونحبه، ونسلم لحُكمِه، وأمثال ذلك، قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٤].

وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، وأمثال ذلك.

الشَّرْح

الأصل الثاني: هو الإقرار بالرسالة، وهو مضمون شهادة أن محمداً رسول الله، وهو الأصل الثاني الذي يتميز به أهل الإسلام من أهل الكفر، والأصل الأول هو توحيد الألوهية الذي هو مضمون شهادة أن لا إلٰه إلا الله.

وهذا الأصل الثاني الذي هو مضمون شهادة أن محمداً رسول الله؛ يتبيَّن بمعرفة ما تقتضيه هذه الشهادة، فهي متضمنة الإقرار برسالته إلى الناس كافة؛ بل إلى الثقلين: الجن والإنس، وأنه خاتم النبيين، وأنه

لا يسع أحداً الخروجُ عمَّا جاء به، كما تتضمن وتقتضي: محبته، وإرضاءه، والتحاكم إليه، وطاعته طاعة مطلقة، واتباع ما جاء به[(١)].

وهذا عنوان محبة الله تعالى، كما **قال تعالى:** ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾، وطاعته تكون باتباع أمره، واجتناب نهيه، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وكما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب] وقال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء].

ومن مقتضيات هذه الشهادة تحكيمه ﷺ في كل صغير وكبير من أمور الدين، والرضا والتسليم لحكمه، على حد **قوله تعالى:** ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾.

ولعل هذه الآية أعظم وأبلغ آية في بيان حق الرسول ﷺ، فإن الله تعالى نفى الإيمان عمَّن لم يحكِّم الرسول بأبلغ عبارة؛ فقال: ﴿فَلَا﴾، وأكد هذا النفي بالقسم بأعظم مقسم به؛ فقال: ﴿وَرَبِّكَ﴾.

وفي تخصيص هذا الوصف، وهو ربوبيته للرسول؛ تنبيه على أن هذا التشريف، وهذا التفضيل، والتنويه؛ هو من آثار ربوبيته تعالى لنبيه ﷺ.

---

(١) «اقتضاء الصراط المستقيم» ٢/ ٣٦٧، و«مجموع الفتاوى» ١١/ ٤٥٢ و١٩/ ١٠٢، و«الوصية الكبرى» ص٤٢٢، و«إيضاح الدلالة في عموم الرسالة» ص٩.

وكرر أداة النفي «لا» في قوله: ﴿فَلَا﴾ وقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾، ثم لم يقتصر الأمر على مجرد التحكيم؛ بل شرط مع ذلك عدم وجود الحرج في النفوس، كما شرط التسليم المطلق.

فمَن لم يحقق هذه الصفات؛ فهو ناقص الإيمان، أو عديم الإيمان، ومن الآيات الدالة على وجوب تقديم محبة الرسول ﷺ على سائر الخلق؛ آية المحبوبات الثمانية في سورة براءة؛ وهي: **قوله تعالى:** ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ﴾ الآية.

ومن مقتضيات شهادة أن محمداً رسول الله؛ التقيد بشرعه، وعدم الإحداث فيه؛ لأن كل محدثة في الدين بدعة، وكل بدعة ضلالة، وقد قال ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه؛ فهو رد**»[1]، فكل عبادة، وكل عقيدة، وكل دين يتدين به شخص؛ لم يرد في الشرع؛ فهو بدعة مردودة على صاحبها، وهي مخالفة لحقيقة شهادة أن محمداً رسول الله.

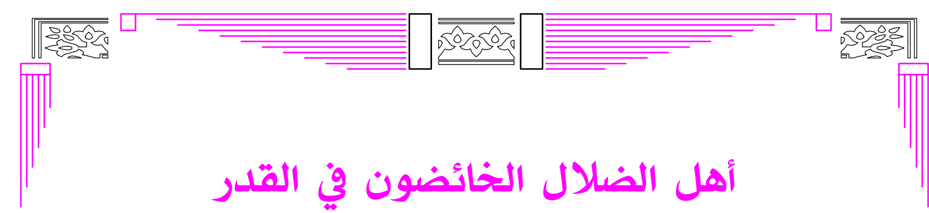
وأعظم الناس ضلالاً في هذا الأصل من اعتقد أن أحداً يسعه الخروجُ عن شريعة محمد ﷺ.

فالمخالفون لهذا الأصل الثاني «شهادة أن محمداً رسول الله»؛ إما أن يكونوا مكذبين، أو مبتدعين.

كما أن المخالفين للأصل الأول «التوحيد»؛ إما أن يكونوا مشركين، أو مستنكفين عن عبادته سبحانه وتعالى.



(١) رواه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.



أهل الضلال الخائضون في القدر

فَصْلٌ

إذا ثبت هذا؛ فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره: بقضائه، وشرعه.

وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلى ثلاث فِرق: مجوسية، ومُشْرِكِيَّة، وإبليسية.

فالمجوسية، الذين كذَّبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدتهم أنكروا عموم مشيئة الله، وخلقه وقدرته، وهؤلاء؛ هم: المعتزلة، ومن وافقهم.

والفرقة الثانية: المشركية، الذين أقروا بالقضاء والقدر، وأنكروا الأمر والنهي، قال الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر؛ فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدَّعي «الحقيقةَ» من المتصوفة.

والفرقة الثالثة: الإبليسية؛ وهم: الذين أقروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا تناقضاً من الرب ﷻ، وطعنوا في حكمته وعدله، كما يُذكر مثل ذلك عن إبليسَ مُقَدَّمِهم، كما نقله أهل المقالات، ونُقل عن أهل الكتاب[(١)].

---

(١) ذكر الشهرستاني في «الملل والنحل» ١/ ١٢، الاعتراضات الإبليسية، وذكر أنها في شروح «الإِنْجِيلِ» الأربعة، ومذكورة في «التَّوْرَاةِ» متفرقة على شكل مناظرات بينه وبين =

والمقصود: أن هذا ممَّا يقوله أهل الضلال.



يشير الشيخ هنا **بقوله:** (**إذا ثبت هذا**) إلى ما سبق من تقرير الإيمان بالشرع والقدر، وتقرير التوحيد والرسالة؛ فإذا ثبت هذا؛ فإنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره؛ أي: بقضائه، وشرعه، ثم يبين الشيخ أن الخائضين في القدر والشرع من أهل الضلال انقسموا إلى ثلاث فِرق: مجوسية، ومشركية، وإبليسية[(١)].

فالمجوسية؛ هم: الذين كذبوا بالقدر، وآمنوا بالشرع، وهؤلاء؛ هم: القدرية، والقدرية يراد بهم في أغلب الأحيان: القدرية النفاة، في مقابل القدرية الجبرية الغلاة.

وهؤلاء القدرية النفاة فرقتان: غلاة، ومقتصدون.

وهذا الانقسام يرجع إلى مراتب القدر الأربع.

فالغلاة ـ وهم متقدموا القدرية[(٢)] ـ ينفون علم الله السابق، وكتابته، فيقولون: «إن الله تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد وجودها»، وعليه؛ فلا كتابة أيضاً؛ بل الأمر عندهم أُنُفٌ ـ يعني: مستأنف ـ لم يسبقه علم، ولا كتابة.

= الملائكة بعد الأمر بالسجود والامتناع منه. وقال شيخ الإسلام: «ليس لها إسناد يعتمد عليه.. ويشبه ـ والله أعلم ـ أن تكون تلك المناظرة من وضع بعض المكذبين بالقدر إما من أهل الكتاب، وإما من المسلمين». «مجموع الفتاوى» ٨/ ١١٤، ومعناه في «منهاج السُّنَّة» ٦/ ٣٠٧، وكذا شكك في صحتها ابن القيم في «الصواعق المرسلة» ٤/ ١٥٤٥، لكنه قال: «لا بد من الجواب عنها سواء صدرت منه، أو قيلت على لسانه؛ فلا ريب أنها من كيده». ثم أجاب عنها.

(١) «مجموع الفتاوى» ٨/ ٢٥٦، و«الاستقامة» ص٣٠٨.

(٢) وقد ظهروا في آخر عهد الصحابة، كما في «صحيح مسلم» (٨)، عن يحيى بن يعمر، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وأما المقتصدون؛ فهم عموم المعتزلة، ومَن وافقهم، فينفون عموم مشيئة الله تعالى، وخلقه، يعني: يخرجون أفعال العباد عن مشيئة الله تعالى، وخلقه وقدرته، فيقولون: «إن العباد هم الخالقون لأفعالهم»، فهم يثبتون العلم السابق، والكتاب الأول؛ فيثبتون المرتبتين الأُوليين من مراتب القدر الأربعة، وهي:

١ ـ عِلم الله السابق بكل شيء.

٢ ـ كتابة كل شيء مقدر وكائن حتى تقوم الساعة.

٣ ـ عموم مشيئة الله، وهو ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

٤ ـ عموم خلق الله تعالى للأشياء؛ فإنه تعالى خالق كل شيء، بما في ذلك أفعال العباد.

فالمقتصدون من القدرية أقروا بالمرتبتين الأُوليين، وأنكروا المرتبتين الأخيرتين.

أما الغلاة؛ فإنهم أنكروا كلَّ المراتب، فانفردوا بإنكار مرتبة العلم والكتابة، وشاركوا سائر القدرية في إنكار مرتبة عموم المشيئة وعموم الخلق.

وقد كفَّر الأئمةُ غلاةَ القدرية[(١)]؛ كما قال الشافعي: «ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به؛ خصموا، وإن أنكروه؛ كفروا»[(٢)].

وطائفة القدرية تعرف عند أهل العلم بـ «المجوسية»، أو «مجوس هذه الأمة»، وقد ورد في ذمهم آثار مرفوعة، وموقوفة؛ كما روي في

(١) نقل شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» ٨/٢٨٨ و٤٣٠ و٢٣/٣٤٩، تكفيرهم عن مالك، والشافعي، وأحمد، وقال في «درء التعارض» ٩/٣٩٦: «نص الأئمة على أن من أنكر العلم القديم فهو كافر»، وقال ابن القيم في «شفاء العليل» ص٢٨ و٢٨٧: «اتفق سلف الأمة على تكفيرهم».

(٢) نسبه إليه ابنُ أبي العز في «شرح العقيدة الطحاوية» ص٣٥٤.

الحديث: «**القدرية مجوس هذه الأمة؛ إن مرضوا؛ فلا تعودوهم، وإن ماتوا؛ فلا تشهدوهم**»[(١)].

ووجه تسميتهم بالمجوس؛ أن المجوس يقولون بخالِقَين: النور والظلمة، وهؤلاء يقولون بخالِقِين؛ حيث جعلوا العباد خالِقِين لأفعالهم، فأشبهوا المجوس في القول بتعدد الخالق.

والفرقة الثانية: المشركِيَّة؛ وهم: الذين أقروا بالقدر، وأنكروا الشرع، وهؤلاء؛ هم: الجبرية، وقد ذكر الله تعالى سلفهم **بقوله:** ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ﴾، فمن احتج بالقدر على الأمر الشرعي، وعارض الأمر بالقدر؛ فهو من هؤلاء الجبرية المشبَّهين بالمشركين.

وهذا المذهب وقع فيه كثير من المتصوفة الذين يدَّعون «الحقيقة»، فيقفون عند شهود الحقيقة الكونية، ويفنون في توحيد الربوبية، ويعرضون عن الأمر والنهي.

---

(١) رواه أحمد ٢/٨٦ و١٢٥، وأبو داود (٤٦٩١ و٤٦٩٢)، والحاكم ١/١٥٩ وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر، ولم يخرجاه».
وقال المنذري في «تهذيب السنن» ٧/٥٨: «هذا منقطع، سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر، وقد روي هذا الحديث من طرق عن ابن عمر ليس فيها شيء يثبت».
وقال ابن القيم في «تهذيب السنن» ٧/ ٦٠، ٦١: «هذا المعنى قد روي عن النبي من حديث ابن عمر، وحذيفة، وابن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ورافع بن خديج؛ فأما حديث ابن عمر وحذيفة فلهما طرق، وقد ضعفت. . ».
وقال ابن أبي العز في «شرح الطحاوية» ٢/٣٥٨: «كل أحاديث القدرية المرفوعة ضعيفة، وإنما يصح الموقوف منها»، وقال في ٢/٧٩٧ ـ بعد ذكر هذا الحديث ـ: «وروي في ذم القدرية أحاديث أخر كثيرة تكلم أهل الحديث في صحة رفعها، والصحيح أنها موقوفة».
وانظر: «أجوبة الحافظ ابن حجر عن أحاديث المصابيح» ٣/١٧٧٩، وتعليق المعلمي على «الفوائد المجموعة» ص٥٠٣.

الطائفة الثالثة: الإبليسية؛ وهم: الذين أقروا بالأمرين؛ أي: بالشرع والقدر، ولكنهم طعنوا في حكمة الرب وعدله، وجعلوا ذلك تناقضاً من الرب ﷻ، وسموا بذلك؛ لأنهم سلكوا في ذلك مسلك مُقَدَّمِهم إبليسَ الذي عارض بين الأمر والقدر، فقال ـ كما حكى الله تعالى عنه ـ: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]، وقال: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩].

فهو يؤمن ويعرف بأنه مأمور بالسجود، ويعلم أن ما حصل منه كان بقدر الله، فاعترض وطعن في حكمة الله تعالى.

وهذا سبيل بعض الملاحدة الذين يعارضون بين الشرع والقدر.







مذهب أهل السُّنَّة في الشرع والقدر ومذاهب الناس في الأسباب

وأما أهل الهدى والفلاح؛ فيؤمنون بهذا وهذا، فيؤمنون بأن الله خالقُ كلِّ شيء وربُه ومليكُه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين.

ويتضمن هذا الأصل مِن إثبات علم الله، وقدرته، ومشيئته، ووحدانيته، وربوبيته، وأنه خالقُ كل شيء وربُه ومليكُه؛ ما هو من أصول الإيمان.

ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب، التي يخلق بها المسبَّبات، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابًا ثِقَالًا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه يفعل بالأسباب.

الشَّرح

بعد أن ذكر الشيخ فِرق الضلال الثلاثة الخائضين في القدر؛ ذكر المذهبَ الحق، مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة، الذين وصفهم **بقوله:** (**أهل الهدى والفلاح**)، كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٥﴾ [البقرة].

فهم يؤمنون بهذا وهذا؛ أي: بالشرع والقدر.

ثم فصَّل الشيخ وبيَّن حقيقة إيمانهم بالقدر؛ وهو: الإيمان بأن الله خالقُ كلِّ شيء وربُّه ومليكُه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين.

فالإيمان بهذا الأصل؛ يتضمن الإيمان بمراتب القدر الأربعة؛ وهي: الإيمان بعموم علم الله، وكتابه، ومشيئته، وخلقه.

ومع إيمان أهل الهدى والفلاح بالقدر، وأن الله تعالى خالق كل شيء، وربه، ومليكه؛ فهم لا ينكرون ما خلقه الله تعالى من الأسباب التي يخلق بها المسبَّبات؛ بل هم يثبتون الأسباب.

ويدخل في إثبات الأسباب؛ إثبات الأمر والنهي، وهذه مِن المسائل الكبيرة التي انقسم فيها الناس، واختلفوا فيها تبعاً لاختلافهم في القدر.

والأسباب نوعان: أسباب كونية، وأسباب شرعية، فمن الأسباب الكونية: إنزال الماء بالسحاب، وإنبات الزرع بالماء؛ كما **قال تعالى:** ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ﴾، فـ «الباء» في قوله تعالى: ﴿بِهِۦ﴾ سببية.

وهكذا سائر الأسباب التي تحصل مِن المخلوقات؛ هي: أسباب كونية.

ومن أدلة الأسباب الشرعية: الإضلال، والهداية بالقرآن؛ كما **قال تعالى:** ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ﴾، فالقرآن في ذاته خير، ورحمة، وهدى؛ فقد يكون النافع ضاراً لأسباب خارجية، ولعدم سلوك الطريقة الصحيحة للانتفاع به، فالقرآن سبب لهداية من أراد الله هدايته، فيحصل له الانتفاع به.

ويكون سبباً لضلال من أراد الله إضلاله وشقاوته؛ فيكذب به، ويعرض عنه، وكما **قال تعالى:** ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَانَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَامِ﴾.

فالطاعاتُ والمعاصي أسبابٌ شرعية، والواقعُ منها؛ يكون أسباباً شرعية، وكونية.

فأهل الهدى والفلاح كما يثبتون القدر، وعموم خلق الله تعالى للأشياء؛ فإنهم يثبتون الأسباب، وأن الله تعالى يخلق بها، فيخلق الأرزاق بأسباب، ويخلق الولد بأسباب، وهكذا.



ومن قال: يفعل عندها لا بها؛ فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله مِن القُوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها؛ مثل قدرة العبد.

الشَّرْح

اختلف الناس في مسألة الأسباب على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الأسباب مؤثرة في مسبَّباتها بمشيئة الله تعالى وتقديره، وهذا هو المذهب الحق، وهو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

الثاني: اعتقاد أن الأسباب مؤثرة في مسبَّباتها بذاتها وطبعها، وقد أخذ بنصيب من ذلك: القدرية، الذين أخرجوا أفعال العباد عن خلق الله تعالى، وزعموا أن العبد يخلق فعل نفسه.

الثالث: إنكار الأسباب؛ ومعناه: إنكار تأثير الأسباب، وهذا مذهب الجبرية الغلاة، الذين نفوا فعل العبد، ومشيئته، واختياره.

فمَن قال: «إن الله تعالى يخلق عند الأسباب لا بها»؛ فقد خالف الشرع، والحس، فهم يقولون: «إن الله تعالى يخلق الشبع عند الأكل لا بالأكل؛ فليس الأكل سبباً للشبع»، كما يقولون: «إن الله يخلق النبات عند وجود الماء في الأرض لا أن الماء مؤثر في حصول النبات»، وهكذا، فـ «الباء» عند هؤلاء في مثل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] للمصاحبة، وليست للسببية[1].

كما أن «لام التعليل» عند هؤلاء تكون للعاقبة والصَّيْرُورة[2]؛ لأن

(١) الباء المفردة حرف جر، ولها أربعة عشر معنىً، منها ما ذُكر. انظر: «مغني اللبيب» ص١١٨.
(٢) للام الجارة اثنان وعشرون معنىً؛ منها ما ذكر. انظر: «مغني اللبيب» ص٢٣٣. وانظر: «شفاء العليل» ص٤.

من ينكر الأسباب ينكر الحكمة أيضاً، فليس عندهم «علة غائية»، ولا «فاعلية»[(١)]؛ بل ليس ثَمَّ إلا المشيئة النافذة العامة، وهذا ما تقوله الأشاعرة.

وإثبات المشيئة حق، ولكن لا يمنع أن يكون شيء بتأثير شيء آخر، والجميع بمشيئة الله تعالى.

فمنكرو الأسباب: أنكروا ما خلقه الله تعالى من القوى والطبائع، فأنكروا ما خلقه الله من القوى التي يفعل بها الحيوان؛ مثل: قدرة العبد[(٢)].

والجبريةُ: أنكروا قدرة العبد وإرادته، وقالوا: «إن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى، ولا تأثير لقدرة العبد»، حتى قالوا: «إنه ليس للعبد قدرة، ولا مشيئة».

فقولُ الجبرية داخلٌ في عموم إنكار الأسباب؛ لأن قدرةَ العبد سببٌ لفعله.



(١) تقدم بيان معناها في ص١٥٤.
(٢) «مجموع الفتاوى» ٨/ ١٧٥ و٩/ ٢٨٨، و«منهاج السُّنَّة» ٣/ ١٣ و١١٢.

كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك؛ فقد أشرك بالله، وأضاف فعله إلى غيره، وذلك أنه ما من سبب من الأسباب؛ إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسبَّبه، ولا بدَّ له من مانع يمنع مقتضاه؛ إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء؛ إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات] أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

ولهذا من قال: «إن الله لا يصدر عنه إلا واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»؛ كان جاهلاً؛ فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان؛ إلا الله ﴿الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٣٦]

فالنار التي جعل الله فيها حرارة؛ لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على «السَّمَنْدَل»، و«الياقوت»، ونحوهما؛ لم تحرقهما، وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه.

والشمس التي يكون عنها الشعاع؛ لا بدَّ من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف؛ لم يحصل الشعاع تحته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع[1].

الشَّرْح

أي: فمَن جعل الأسباب هي المبدعة والخالقة للمسبَّبات، ومِن ذلك: مَن جعل قدرة العبد هي المبدعة لفعله؛ كقول القدرية المعتزلة:

---

(١) «نقض المنطق» ص٢٥٨، و«درء التعارض» ١٠/ ١٤٧، و«منهاج السُّنَّة» ١/ ٢٢٢، و«مجموع الفتاوى» ٨/ ١٣٣.

«إن العبد يخلق فعل نفسه»، فهذا شرك بالله، حيث جعل السبب هو المبدع والموجِد للمسبَّب استقلالاً.

ولهذا قال بعض العلماء: «الالتفات إلى الأسباب؛ شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً؛ نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية؛ قدح في الشرع»(١).

فالأول: نوع من الشرك في العبادة، كما أن جعل الأسباب هي المؤثرة في مسبَّباتها من نوع الشرك في الربوبية.

والثاني: قدح في العقل، والشرع.

والثالث: قدح في الشرع؛ لأن الشرع جاء بالأخذ بالأسباب.

وقد ذكر الشيخ أنه لا يوجد في المخلوقات سببٌ واحد مؤثر في شيء آخر مستقلاً بالسببية؛ بل ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسبَّبه، وأيضاً؛ فإنه ما من سبب إلا وله مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه.

وبهذا يتبين: أنه ليس في الوجود شيء يستقل بفعل شيء إلا الله وحده، كما **قال تعالى:** ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد(٢).

ومن ذلك يتبين فساد قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالله الواحد لم يصدر عنه ـ عندهم ـ إلا واحد، وهو العقل الأول؛ فهذا الكلام باطل عقلاً، وشرعاً ومتناقض.

أما في حق الله تعالى؛ فبطلانه ظاهر، فالله تعالى خالقُ كل شيء؛

---

(١) نسبه شيخ الإسلام في «منهاج السُّنَّة» ٥/ ٣٣٦، و«بغية المرتاد» ص٢٦٢: إلى أبي حامد الغزالي وابن الجوزي، وهو بمعناه في كتابيهما: «إحياء علوم الدين» ٤/ ٣٧٤، ومختصره «منهاج القاصدين» ٣/ ١٢٢٧.

(٢) «تفسير الطبري» ٢١/ ٥٤٩، و«تفسير البغوي» ٧/ ٣٧٩.

فليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان؛ إلا الله وحده، الذي خلق الأزواج كلها.

وأما بالنسبة للمخلوق؛ فليس هناك مخلوق يصدر عنه وحده شيء استقلالاً؛ بل لا بدَّ له من سبب، أو أسباب أخرى تعينه في حصول مسبَّبه، ولا بدَّ من زوال الموانع التي تمنع تأثيره، ومردُّ ذلك كله إلى مشيئة الرب تعالى؛ فلا تأثير لسبب، ولا يندفع ما يمنعه إلا بمشيئته تعالى.

وقد ضرب الشيخ لذلك مثلين:

أحدهما: النار التي جعل الله فيها الحرارة؛ فإنه لا يحصل الإحراق بها إلا بملاقاة مَحَلٍّ قابل للاحتراق، فإذا وقعت - مثلاً - على «السَمَنْدَل»؛ وهو: طائر لا يتأثر بالنار[1]، أو على «الياقوت»؛ وهو: حجر صَلب شفاف لا تذيبه النار[2]؛ فإنها لا تحرقهما، وكذا إذا طُلي الجسم بمادة تمنع إحراقه؛ بطل مفعول النار فيه[3].

والمثال الثاني: الشمس؛ فإن تأثير شعاعها متوقف على ملاقاة جسم قابل؛ لانعكاس الشعاع عليه، فإذا حصل حاجز من سحاب، أو سقف يمنع نفوذ الشعاع؛ لم يحصل تأثيره.

فلا يوجد سبب مستقل بالتأثير، بل لا بدَّ من وجود أسباب أخرى، وزوال موانع.

---

(١) وقيل: دابة. «تهذيب اللغة» ١٣/ ١٥٩، و«القاموس المحيط» ص١٣١٤، وسماه ابن خلكان في «وفيات الأعيان» ٧/ ٤٣ «السَّمَنْد»، وذكر أنه شاهد منه قطعة منسوجة، وأنهم جعلوها على النار؛ فلم تؤثر فيها، وذكر حكاية أخرى. وانظر: «الْحَيَوَان» ٥/ ٣٠٩، و«حياة الحيوان الكبرى» ٢/ ٥٦٨. وذِكرُ هذا المخلوق كثير في كتب التفسير، والأدب، والتراجِم.

(٢) «عجائب المخلوقات» ص٢٠١، و«وفيات الأعيان» ٧/ ٤٣، و«خريدة العجائب» ص٨٩، و«صبح الأعشى» ٢/ ٩٨.

(٣) انظر حكاية ابن تيمية مع البطائحية الذين يدعون أنهم يدخلون النار؛ فلا تضرهم، وبيان ابن تيمية أنهم يطلون أجسامهم بـ: «حجر الطلق»، و«قشور النارنج»، و«دهن الضفادع». «مجموع الفتاوى» ١١/ ٤٥٩، وانظر: «الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» ص٣١٠.

والمقصود هنا أنه لا بدَّ مِن الإيمان بالقدر؛ فإن الإيمان بالقدر مِن تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «هو نظام التوحيد، فمن وحَّد الله وآمن بالقدر؛ تمَّ توحيده، ومن وحَّد الله، وكذب بالقدر؛ نقضَ تكذيبُه توحيدَه».

ولا بدَّ من الإيمان بالشرع؛ وهو: الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه.

والإنسانُ مضطرٌ إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لا بدَّ له مِن حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته، والشرعُ هو الذي يميِّز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يُمْكِن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميِّزون به بين ما يفعلونه، ويتركونه.

وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم؛ بل الإنسان المنفرد لا بدَّ له من فعل وترك، فإن الإنسان همَّام حارث، كما قال النبي ﷺ: «**أصدقُ الأسماء حارثٌ وهمَّام**»، وهو معنى قولهم: «متحرك بالإرادة»، فإذا كان له إرادة هو متحرك بها؛ فلا بدَّ أن يعرف ما يريده، هل هو نافع له، أو ضار؟ وهل يصلحه، أو يفسده؟

وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبيانهم لهم، وهدايتهم إياهم.



يذكر الشيخ هنا أنه لا بدَّ من الإيمان بالقدر خلافاً للقدرية النفاة.

والإيمان بالقدر مِن تمام التوحيد؛ أي: «توحيد الربوبية»، كما أن التكذيب بالقدر مُوْقِعٌ في الشرك في الربوبية.

واستشهد الشيخ رَحِمَهُ اللهُ بقول ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عن القدر: (**إنه نظام التوحيد، فمن وحَّد الله وآمن بالقدر؛ تمَّ توحيده، ومن وحَّد الله وكذب بالقدر؛ نقضَ تكذيبُه توحيدَه**)[١]؛ أي: به ينتظم التوحيد، وتستقيم عقيدة المسلم، فمن آمن بأن الله تعالى خالقُ كل شيء، ثم زعم أن العبد يخلق فعل نفسه؛ فإن ذلك ينقض توحيده.

ولا بدَّ مِن الإيمان بالشرع خلافاً للجبرية الغلاة، فيجمع المسلم بين الإيمان بالشرع، والقدر.

ويبيِّن الشيخ المراد بالشرع بأنه الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، وهذا هو مضمون ما بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه.

والإنسان مفتقر ومضطر إلى شرع في حياته الدنيا، ولو كان يعيش وحده؛ فلا بدَّ له مِن شرع يميز به بين ما يفعل، وما يترك، وما ينفعه، وما يضره[٢].

وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، وفض خصوماتهم، وبيان أحكام جناياتهم، ومعاملاتهم مع غيرهم؛ فهذا كله من الشرع، وليس الشرع مقصوراً عليه.

فالإنسان وإن كان منفرداً؛ فلا بدَّ له مِن فعلٍ وترك، فإن الإنسان بطبعه همامٌ حارث، مريد فعَّال، كما **قال النبي** ﷺ: (**أصدق الأسماء حارث وهمام**)[٣].

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في «السُّنَّة» ٢/ ٤٢٢، والفريابي في «القدر» ص١٤٣، والآجري في «الشريعة» ص١٨٣ و١٨٤، وابن بطة في «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» ـ القدر ـ ٢/ ١٥٩ و١٦٠، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» ٤/ ٧٤٢، بمعناه.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٩/ ٩٩ و٢٠/ ٦٧

(٣) رواه أحمد ٤/ ٣٤٥، والبخاري في «الأدب المفرد» (٨١٦)، وأبو داود (٤٩٥٠) من حديث أبي وهب الجُشَمي، وأعلَّه أبو حاتم الرازي كما في «العلل» لابنه (٢٤٥١) =

فإذا كان الإنسان له إرادة، وهو متحرك بها؛ فلا بدَّ أن يَعرف ما يريده، هل هو نافع له، أو ضار؟ وهل يصلحه، أو يفسده؟ فهو محتاج إلى ما يميز به بين النافع والضار، والصالح والفاسد؛ من إرادته، وأفعاله، وتروكه في حياته الدنيا والآخرة، وهذا هو الشرع.

وقول الشيخ: (**إنه لا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع**)؛ إن كان المراد أنه لا يمكن أن يعيشوا عيشة سعيدة بلا شرع الله؛ فهذا واضح؛ فإن الأمم الكافرة، وإن عاشت ما عاشت، ومُتِّعَت بما متعت به؛ فحياتها مليئة بالنغص، ومآلها إلى جحيم وشقاء، وبقدر بُعْد الناس عن شرع الله تعالى؛ يكون شقاؤهم، وبقدر تمسكهم بشرع الله؛ تكون سعادتهم.

وإن أُريد أنه لا بدَّ لهم مِن شرعٍ ونظام ـ وإن كان مِن وضع البشر ـ ينظم حياتهم؛ فإنه يحصل لهم مِن استقامة العيش بحسب ما فيه.

وكل ما عند الأمم الكافرة مِن أنظمة صالحة تتضمن إقامة عدل، وإيصال حق، ومنع ظلم؛ فإنه موجَب شرع الله، وقد يكون مأخوذاً من شرع الله؛ فإنهم قد يأخذون من شرع الله ما لا يتعارض مع أهوائهم.

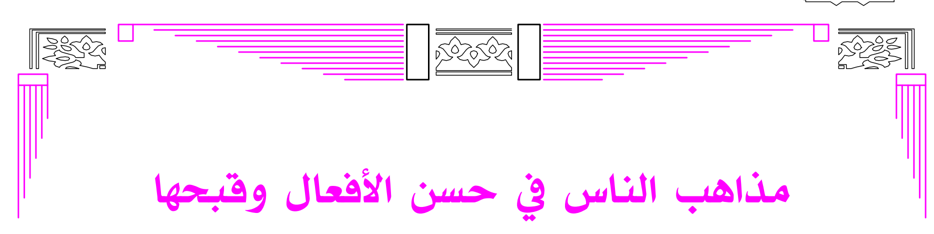
والأفعال النافعة والضارة منها ما يعرف بالفطرة؛ كما يعرف الانتفاع بالأكل والشرب، ومنها ما يعرف بالتجربة والعقل، والاستدلال والدراسة؛ كسائر الصناعات.

ومنها ما لا يعرف إلا بالشرع؛ كالطاعات، والمعاصي، ومعرفة ما يحبه الله ويرضاه وما يسخطه.

= بأن أبا وهب الجشمي؛ هو: الكلاعي، وهو دون التابعين وليس صحابياً، وأيَّده ابن حجر في «النكت على كتاب ابن الصلاح» ٢/ ٧٨٨، و«الإصابة في تمييز الصحابة» ٧/ ٣٧٥.

وجاء الشرع أيضاً بتأكيد ما عُلم بالفطرة أيضاً؛ كما قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ﴾ [الأعراف: ٣١]، فلا يجوز للإنسان أن يأكل أو يشرب إلى حد السَّرَف المضر، كما لا يجوز أن يترك من الأكل والشرب ما يضر به، حتى الصيام إن كان يضر به؛ كالمريض، فإن عليه أن يأكل ويشرب، ويدع الصيام.





مذاهب الناس في حسن الأفعال وقبحها

وفي هذا المقام تكلم الناس في الأفعال: هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل؟ أم ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبيَّنا ما وقع في هذا الموضع مِن الاشتباه؛ فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل، أو ينافره؛ يعلم بالعقل؛ وهو: أن يكون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذُّ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه.

وهذا القدر يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرى، وبهما ـ جميعاً ـ أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة، والشقاوة في الدار الآخرة؛ لا تعلم إلا بالشرع.

فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر، وأمرت به من تفاصيل الشرائع؛ لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل مِن تفصيل أسماء الله وصفاته؛ لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جُمل ذلك.

وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان، وجاء به الكتاب؛ هو ممَّا دل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِىۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾﴾ [سبأ]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِۚ﴾ [الأنبياء: ٤٥].

ولكن طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنى غير هذا، وأنه يعلم بالعقل، وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح؛ يخرج عن هذا، فكلتا الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين، وأخرجتاه عن هذا القسم؛ غلطت.

الشَّرْح

يذكر الشيخ هنا اختلاف الناس في أحكام الأفعال: هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل؟ أو ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟

وهذه مسألة كبيرة تعرف بمسألة «التحسين والتقبيح»، أو «مسألة الحسن والقبح»[(١)] أي: حسن الأفعال وقبحها.

فمِن الناس من جعل العقل مدركاً لحسن الأفعال وقبحها، ومنهم من أحَالَ معرفة حسن الأفعال وقبحها بالعقل، وزعم أن ذلك لا يدرك إلا بالشرع.

وقبل الخوض في ذلك يذكر الشيخ أن هناك أمراً متفقاً عليه بين الجميع؛ وهو: أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره؛ يعلم بالعقل، ومعنى كون الفعل ملائماً للفاعل؛ أي: سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذ به، ومعنى كونه منافراً؛ أي: سبباً لما يبغضه ويؤذيه ويضر به ويؤلمه.

وهذا القدر والمعنى في الفعل؛ وهو: الملاءمة والمنافرة؛ منه ما يعلم بالعقل والتجربة، ومنه ما يعلم بالشرع، ومنه ما يعلم بالفطرة، ومنه ما يعلم بكل ذلك.

وأما معرفة تفاصيل ذلك، والغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة

---

(١) «منهاج السُّنَّة» ٣/ ٢٨، و«شرح الأصبهانية» ص٧٠٣، و«أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل» ص٩٠، و«الاحتجاج بالقدر» ص٣٠٨، و«جامع المسائل» ٦/ ١٥٦، و«مفتاح دار السعادة» ٢/ ٢٤، و«مدارج السالكين» ١/ ٢٤٢.

والشقاوة في الدار الآخرة والثواب والعقاب؛ فهذا لا يعلم إلا بالشرع.

فعقولُ الناس قاصرة عن معرفة تفاصيل اليوم الآخر، وتفاصيل الشرائع، وما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته.

فهذا كله لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون كلَّ ذلك على سبيل الإجمال.

فتفاصيل هذه الأشياء مصدرها الشرع، الذي هو: الروح، والهدى، والنور، الذي جاء من عند الله، كما **قال تعالى:** ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ الآية.

فلا يمكن الوصول إلى تفاصيل العلوم الشرعية إلا بالوحي.

والعلوم الشرعية الأساسية ثلاثة أقسام:

١ ـ العلم بأسماء الله، وصفاته، وأفعاله.

٢ ـ العلم بأمر الله تعالى، ونهيه، ودينه.

٣ ـ العلم بالجزاء.

فالهداية إلى تفاصيل هذه الأمور لا تكون إلا بالوحي كما **قال تعالى:** ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِىۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾، **وقال تعالى:** ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِۚ﴾.

فمَن جعل حسن الأفعال وقبحها يعلم بالعقل؛ وهم: المعتزلة، ومَن جعله يعلم بالشرع؛ وهم: الأشاعرة، كلٌّ منهما أخرج معنى الملاءمة والمنافرة عن مسألة (**الحسن والقبح**)، فليس معنى: «**الحسن والقبح**» كون الشيء ملائماً أو منافراً عندهما، وهذا غلط.

ويلاحظ أن كِلا المذهبين أخطأ في مسألة «الحسن والقبح»، والصواب: أن الأفعال منها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح، حُسْناً وقُبحاً ذاتياً، يعرف بالعقل.

وأن كل ما كان حَسَناً في العقل؛ فإن الشرع يأمر به، ويزيده الأمر به حُسناً، وكل ما هو قبيح؛ فإن الشرع ينهى عنه، فيزيده قبحاً.

فلا تعارض بين العقل والشرع في هذه المسألة ولا غيرها، ولا يخرج حسن الفعل وقبحه عن كونه ملائماً أو منافراً.

فالصواب: إثبات الحسن والقبح العقليين والشرعيين، فالصلاة ـ مثلاً ـ فِعل حسنٌ بالشرع والعقل، وكذا التوحيد، والإحسان إلى الخلق.

والشركُ فِعلٌ قبيح عقلاً وشرعاً، وكذا الظلم، والزنا.

والإحسانُ فِعلٌ ملائم، والظلم والعدوان فِعل منافر، ولكن الجزاء على فعل الحسن أو القبيح؛ لا يكون إلا بالشرع.

فالمعتزلة أصابوا في جعلهم الحسن والقبح مدركاً بالعقل، وأخطأوا حيث أخرجوه عن معنى الملاءمة والمنافرة، كما غلطوا ـ أيضاً ـ حيث لم يثبتوا الحسن والقبح الشرعيين، وجعلوا الشرع مجرد كاشفٍ لما أدركه العقل، كما غلطوا في جعلهم العقل موجِباً للأحكام الشرعية، فأثبتوا إيجاباً، وتحريماً، وثواباً، وعقاباً بمجرد العقل، فما دل العقل على حسنه ـ عندهم ـ؛ فهو واجب، وما دل على قبحه؛ فهو محرم، وفعله موجِب للعقاب.

والصواب: أن العقل وإن دل على حسن الفعل وقبحه؛ فإنه لا يقتضي وجوباً ولا تحريماً، فلا وجوب إلا بالشرع، ولا تحريم إلا بالشرع، فالأحكام التشريعية لا تؤخذ إلا مِن الشرع، والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

فالأفعال الحسنة سبب للثواب، والأفعال القبيحة سبب للعقاب، ولكن هذه السببية مربوطة بالشرع لا سيما مسألة العقاب، فالعقاب لا يترتب على مجرد الأفعال مطلقاً، بل لا بدَّ من قيام الحجة، وبلوغ

الرسالة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [القصص][١].



---

(١) «مجموع الفتاوى» ٨/ ٤٣٥.

ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يُوصفَ الله بالمحبة، والرضا، والسخط، والفرح، ونحو ذلك ممَّا جاءت به النصوص الإلٰهية، ودلت عليه الشواهد العقلية؛ تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، هل ذلك ممتنع لذاته، وأنه لا تتصور قدرته على ما هو قبيح؟ أو: أنه ﷻ مُنزه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟ على قولين.

والقولان في الانحراف مِن جنس القولين المتقدمين، أولئك لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محموداً على ما فعله من العدل، أو تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة، أو تركه من العذاب والنقمة.

والآخرون نزهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبَّهوه بعباده فيما [يأمر][(١)] به، ويَنهى عنه.

الشَّرْحُ

يبيِّن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المعتزلة والأشاعرة، وهم ينكرون أن يوصف الله تعالى بالمحبة، والرضا، والسخط، والفرح، ونحو ذلك؛ تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله تعالى لا يفعل ما هو قبيح: هل لا يفعله؛ لأنه ممتنع لذاته، ولا تتصور قدرته عليه؟ أو: أنه ﷻ لا يفعله وأنه منزه عنه لمجرد كونه قبيحاً عقلاً؟ على قولين.

---

(١) في متن «التدمرية» المطبوع «يؤمر»، ورجَّح الشارح ما أُثبت. وكذا هو في بعض النسخ، كما في حاشية المطبوع.

فمثلاً: اتفق الجميع على امتناع الظلم مِن الله تعالى، لكن الأشاعرة قالوا: «إنه لا يفعله؛ لأنه مستحيل عليه، وغير متصور منه، ولا يقدر عليه؛ لأنه إنما يتصرف في ملكه، والظلمُ التصرف في ملك الغير».

وهذا القول باطل؛ لأن المستحيل لا يمتدح بتركه والتنزهِ عنه، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

والمعتزلة قالوا: «لا يفعله؛ لأنه قبيح عقلاً»، فهم في الحقيقة قاسوا الخالق على المخلوق، فجعلوا كلَّ ما قَبُح من الخلق؛ قبح من الخالق، فما ظنوه بعقولهم قبيحاً؛ منعوه عن الله تعالى.

وهذا هو الذي آل بهم إلى إنكار القدر؛ فنسبوا إلى الله العَجْز، وأخرجوا كثيراً من الموجودات عن ملكه ومشيئته، وذلك أنهم أخرجوا أفعال العباد عن خلق الله تعالى؛ لأن تعلق مشيئة الرب بأفعال العباد؛ مِن الظلم الذي يجب تنزيه الرب عنه بزعمهم، وسموا ذلك «عَدْلاً».

وكلا القولين في الانحراف مِن جنس القولين المتقدمين؛ أي: في مسألة «الحسن والقبح»، بإثبات الحُسن والقبح العقليين، ونفي الحسن والقبح العقليين، وإخراجهما ذلك عن معنى الملاءمة والمنافرة.

وقد دلت الأدلة الشرعية على أن الأشياء في ذاتها حسنة، أو قبيحة قبل ورود الشرع بالأمر، أو النهي.

فالله تعالى سمى المأمور معروفاً، والحلال طيباً، كما سمى المنهي عنه منكراً، والحرام خبيثاً.

كما قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَـٰهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَـٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَـٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَـٰتُ﴾ [المائدة: ٤].

والأشاعرة الذين قالوا: «إنما يعرف الحَسَن والقبيح من الشرع

فقط»، قالوا: «إن الأشياء في ذاتها متساوية؛ فلا تُوصف بالحسن والقبح في ذاتها»، ونشأ عن ذلك: نفي حكمة الرب تعالى، فعندهم لا فرق بين التوحيد والشرك، وإنما صار التوحيد حسناً بالأمر به، وصار الشرك قبيحاً بالنهي عنه، ولو انعكس الواقع في الأمر والنهي؛ لانعكس الحسن والقبح.

وهكذا الحال في الصدق والكذب، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار؛ فلا فرق في حقيقة الأمر بين إثابة الأبرار بالجنة، وعقاب الفجار بالنار، وإنما الأمر راجع إلى محض المشيئة الإلهية؛ فلا حِكَم ولا تعليل عندهم، فقد تقتضي المشيئة: تعذيب الأبرار، وتنعيم الفجار.

فالأشياء في ذاتها سواء مِن: الأفعال، أو الأقوال، أو الذوات، وإذا كان الأمر كذلك ـ عندهم ـ فالله تعالى ـ على هذا ـ غير مستحقٍ للحمد على ما فعله من العدل، أو تركه من الظلم، ولا على ما فعله من الإحسان والنعمة، أو تركه من العذاب والنقمة؛ لأن الذي يستحق المدح والحمد؛ هو الذي يضع الأشياء مواضعها، وهؤلاء عندهم أن جميع الأفعال جائزة ولا فرق بينها، وهذا يتضمن نفي حكمة الرب تعالى، وهذا باطل، فالله تعالى حكيم يضع الأشياء في مواضعها في أمره، ونهيه، وفعله.

والآخرون؛ وهم: المعتزلة نزهوه عن فعل القبيح بناء على مفهوم القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، فهم سوُّوا الله بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يأمر به، وينهى عنه.





غلو الصوفية في توحيد الربوبية، وما أدى إليه

فمن نظر إلى القدر فقط، وعظَّم الفناء في «توحيد الربوبية»، ووقف عند الحقيقة الكونية؛ لم يميِّز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والرشد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار.

وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله، ودينه، وشرائعه، فهم مخالفون ـ أيضاً ـ لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس؛ فإن أحدهم لا بدَّ أن يلتذ بشيء، ويتألم بشيء، فيميِّز بين ما يؤكل ويشرب، وما لا يؤكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد، وما ليس كذلك، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره؛ هو: الحقيقة الشرعية الدينية.



الشَّرْحُ

يتكلم الشيخ هنا عن الجبرية من غلاة الصوفية الذين يغلون في إثبات القدر، ويفنون في (**توحيد الربوبية**)، ويقفون عند الحقيقة الكونية، ويعرضون عن الأمر والنهي، وهم الذين تقدم تسميتهم بـ «المشركيَّة»[1].

فهؤلاء ينظرون إلى القدر وحده، ويعرضون عن الشرع، ويقفون

(١) ص٥٥٧.

عند الحقيقة الكونية، وهي: كون الله تعالى خالق كل شيء.

وهؤلاء لم يميزوا ولم يفرقوا بين الأضداد؛ فلم يفرقوا بين العلم والجهل، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين الطاعة والمعصية، ولا بين البر والفجور، ولا بين العدل والظلم، ولا بين الهدى والضلال، ولا بين الرشد والغي، ولا بين أولياء الله وأعدائه، ولا بين أهل الجنة وأهل النار.

ويرون أن حقيقة التوحيد وكماله؛ عدم التفريق بين الأشياء في ذاتها، فتحقيق التوحيد وشهود كمال الربوبية يكون ـ عندهم ـ بعدم التمييز بين الأشياء، ومتى فَرَّق الشخص بين الأشياء، من الطاعة والمعصية، والعدل والظلم، والصدق والكذب، والنافع والضار، والواجب والمحرم، والحسن والقبيح، وغير ذلك؛ لم يكن موحداً، ولا محققاً لشهود كمال «توحيد الربوبية» الذي يسمونه «الفناء».

وقد اتفق الأشاعرة، وغلاة الصوفية على أن الأشياء في ذاتها لا فرق بينها؛ بل هي سواء.

والفرق بين الأشاعرة، وغلاة الصوفية في هذا المقام، أن الأشاعرة جعلوا الشرع مفرقاً بين الأشياء التي هي عندهم متساوية في ذاتها، فجعلوا التمييز بين حُسن الصدق وقُبح الكذب؛ مرده إلى الشرع فقط، وإن كانا متساويين في نفس الأمر.

أما غلاة الصوفية؛ فوقفوا عند الحقيقة الكونية، وأعرضوا عن الشرع، فسووا بين الأشياء في ذاتها وفي حكمها، ولم يفرقوا بينها لا في ذاتها، ولا من جهة الشرع، ويرون أن كمال المعرفة والتوحيد في عدم التمييز، فلا فرق عندهم بين الصدق والكذب، ولا بين الطاعة والمعصية، لا من حيث ذاتها، ولا من ناحية الشرع؛ لأنهم معرضون عن الأمر والنهي.

والحق أن هؤلاء الذين يقفون عند الحقيقة الكونية، وينظرون إلى القدر فقط، ويعرضون عن الشرع، ولا يميزون بين الأشياء في ذاتها؛ هؤلاء مخالفون لضرورة العقل، والقياس، والحس، والذوق، والشرع، وقولهم مِن أبطل الباطل(١).

فكل أحد يفرق بذوقه بين ما يلتذ به ممَّا يؤكل ويشرب، وما لا يلتذ به، ويفرق بحسه بين ما يؤذيه من الحر والبرد، وما ليس كذلك، ويفرق الناس بعقولهم بين كثير ممَّا ينفعهم، وما يضرهم.

وهذا التمييز بين ما ينفع وما يضر؛ هو: مضمون الشرع، فهو الحقيقة الشرعية الدينية، كما أن هناك أموراً عرف الفرق بينها من جهة الشرع، فمَن لم يُفَرِّق بين ما فَرَّق بينه الشرع؛ فهو ملحد بمخالفته للشرع، والعقل.



(١) «أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل» ص١٠٦، و«الاحتجاج بالقدر» ص٣١٠.

ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوي عنده الأمران دائماً؛ فقد افترى، وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يَعرِض للإنسان بعض الأوقات عارض؛ كالسُّكْر، والإغماء، ونحو ذلك ممَّا يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه؛ فهذا ممتنع.

فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه؛ بل يرى في منامه ما يسره تارة، وما يسوؤه أخرى، فالأحوال التي يُعبر عنها بـ«الاصطلام»، و«الفناء»، و«السُّكر»، ونحو ذلك؛ إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها؛ لضعف تمييزه؛ لا تنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقاً.

الشَّرْح

يذكر الشيخ هنا أن من نفى التمييز بين الأشياء مطلقاً، فهو مخالف لضرورة الحس.

وتكلم الشيخ هنا عن بعض مصطلحات الصوفية؛ وهي: (**الاصطلام**)، و(**الفناء**)، و(**السُّكْر**)، وهي عبارات متقاربة مؤداها: الوصول إلى حالة يفقد فيها الشخص التمييز بين الأشياء[١].

فيذكر الشيخ أن الشخص قد يكون في بعض الأحوال والأوقات ـ كما في المصطلحات السابقة ـ لا يميز بين بعض الأشياء؛ لوجود ما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، أمَّا أن يسقط إحساسه بالكلية؛ فلا يميز بين الأشياء مطلقاً؛ فهذا لا يكون مع وجود الحياة.

---

(١) «التوقيف على مهمات التعاريف» ص٦٨ و٥٦٥ و٤٠٩، و«معجم الصوفية» ص٤٩ و٢١١ و٣١٩.

فالنائم ـ مثلاً ـ لا يسقط إحساسه بالكلية؛ بل يحس بنفسه فيرى في منامه ما يسره تارة، وما يسوؤه أخرى.

فمن زعم سقوط الحس والتمييز بالكلية مع وجود الحياة؛ فقد غلط على الشرع والقدر والحس.

فحالة الفناء، والسكر، والاصطلام؛ إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي حالة نقص لضعف تمييز صاحبها، ولكنها مع هذا الضعف؛ لا تصل إلى حد يسقط فيه التمييز بين الأشياء مطلقاً ما دامت حياته باقية فيه.



ومَن نفى التميز في هذا المقام مطلقاً، وعظَّم هذا المقام؛ فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية: قدراً، وشرعاً؛ غلط في خلق الله، وفي أمره، حيث ظن وجود هذا، ولا وجود له، وحيث ظن أنه ممدوح، ولا مدح في عدم التمييز، والعقل، والمعرفة.

الشَّرْح

أي: ومَن عظَّم مقام نفي التمييز مطلقاً؛ فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية؛ أي: شرعاً، وقدراً.

أما غلطه من جهة الشرع؛ فحيث مدح عدم التمييز بين الأشياء، وهذا باطل؛ لأن عدم التمييز، وعدم العقل، والمعرفة؛ غير ممدوح.

وأما غلطه من جهة القدر؛ فحيث ظن أن عدم التمييز مطلقاً يمكن أن يوجد مع الحياة، وهذا باطل؛ لأنه لا وجود له، فالله تعالى لم يقدره، ولم يخلقه.

فمن ادعى وجود شيء غير موجود في الواقع؛ فهو غالط من جهة الحقيقة الكونية القدرية، ومن مدح شيئاً لم يثنِ عليه الشرع ولم يأتِ به؛ فهو غالط على الحقيقة الشرعية، حيث مدَح ما لم يمدحه الشرع، ودعا إلى ما لم يرِد به الشرع.



وإذا سمعتَ بعضَ الشيوخ يقول: «أريد ألَّا أريد»، أو: «إن العارف لا حظَّ له»، أو: «إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل»، ونحو ذلك؛ فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه.

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار؛ فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا؛ فهو مخالف لضرورة الدِّين والعقل.

الشَّرح

يذكر الشيخ هنا بعض عبارات الصوفية، ويناقشها، ويبيِّن ما تحتمله من معنى صحيح، وباطل[1].

فالعبارة الأولى: (**أريد ألَّا أريد**)[2]، فهذا إنما يمدح منه سقوط الإرادة التي لم يؤمر بها الشخص: إرادة المحرم، وإرادة المفضولات المباحة.

أما سقوط إرادته مطلقاً حتى عن إرادة الطاعة، وترك المعصية؛ فهذا محرم شرعاً؛ لأنه يجب على الإنسان أن يريد الطاعة وترك المعصية، كما أن سقوط الإرادة مطلقاً بحيث لا يريد أن يفعل ولا يترك؛ مخالف للحقيقة الكونية.

وأما العبارة الثانية؛ وهي **قولهم**: (**إن العارف لا حَظ له**)، فهذا

(١) «مجموع الفتاوى» ١٠/ ٤٩٤، و«جامع المسائل» ٦/ ٩، و«مدارج السالكين» ٢/ ٨٢.

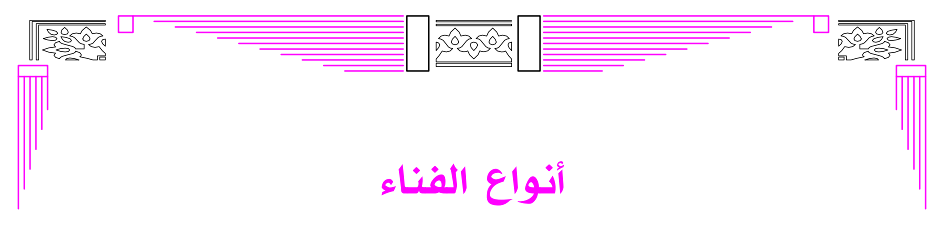
(٢) نسبها شيخ الإسلام إلى: أبي يزيد البسطامي. «الاستقامة» ص٣٤٩، وانظر تعليقه عليها في: «جامع المسائل» ٦/ ١١.

يمدح منه عدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه؛ أي: ترك حظوظ الدنيا التي لم يؤمر بطلبها، أما الحظوظ التي أمر بها؛ فإنه لا يمدح بتركها.

وأما العبارة الثالثة؛ وهي **قولهم**: (**إن العارف يصير كالميت بين يدي الغاسل**)، فهذا إنما يمدح كونه كالميت في ترك طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه.

أما أن يكون كالميت بالنسبة لجميع الأقدار، فهذا مخالف للحس، والعقل، والشرع، فإذا أحس بالبرد، أو الجوع، أو الخوف؛ فعل ما يدفع ذلك، وهذا أمر معلوم بالحس والعقل، كما أن مقتضى الشرع أنْ نفِرَّ من قدر الله إلى قدر الله.





أنواع الفناء

و الفناء يراد به ثلاثة أمور:

أحدها؛ وهو: الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب؛ هو: أن يفنى عمَّا لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه.

بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه ممَّا سواهما، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٤]، فهذا كله؛ هو ممَّا أمر الله به ورسوله.

وأما الفناء الثاني: ـ وهو الذي يذكره بعض الصوفية ـ؛ وهو: أن يفنى عن شهود ما سِوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله؛ فهذا حال ناقص، قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ، والسابقين الأولين.

ومن جعل هذا نهاية السالكين؛ فهو ضال ضلالاً مبيناً، وكذلك من

جعله من لوازم طريق الله؛ فهو مخطئ؛ بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك.

وأما الثالث؛ فهو: الفناء عن وجود السِّوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق؛ هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين، فهذا قول أهل الإلحاد والاتحاد، الذين هم من أضل العباد.

وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس، فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يَطْرُدَ قوله؛ فإنه إذا كان مشاهداً للقدر مِن غير تمييز بين المأمور والمحظور، فعومل بموجب ذلك، مثل: أن يُضرب ويُجاع حتى يبتلى بعظيم الأوصاب والأوجاع؛ فإن لامَ مَن فعل ذلك به وعابه؛ فقد نقض قوله، وخرج عن أصل مذهبه، وقيل له: هذا الذي فعله مَقضيٌّ مقدور، فخلقُ الله وقدره، ومشيئته؛ متناولٌ لك وله، وهو يَعُمُّكما، فإن كان القدر حجة لك؛ فهو حجة لهذا، وإلا فليس بحجة لا لك، ولا له.

فقد تبيَّن بضرورة العقل؛ فساد قول مَن ينظر إلى القدر، ويعرض عن الأمر والنهي.



الفناء في اللغة؛ هو: العدم، والذهاب، والزوال[1]، وللفناء أقسام ثلاثة[2]؛ هي:

الأول: الفناء الديني الشرعي، وهو الفناء بما يريد الله تعالى عن

(١) «معجم مقاييس اللغة» ٤/ ٤٥٣، و«القاموس المحيط» ص١٧٠٤.

(٢) «العبودية» ص٢١٨، و«الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» ص١٩٩، و«مجموع الفتاوى» ٢/ ٣١٣، و٣٤٣ و٣٦٩ و١٠/ ٣٣٧، و«طريق الهجرتين» ٢/ ٥٦٥، و«مدارج السالكين» ١/ ١٧٤.

غيره، فيفنى بعبادة الله تعالى عن عبادة غيره، وبالخوف منه عن خوف غيره، والمراد بالخوف هنا: الخوف العبادي الإرادي.

وهذا الخوف لا يصل إلى درجة التجرد من الخوف الطبيعي؛ كالخوف من السَّبُع، والعدو، ونحو ذلك؛ فإن هذا الخوف الطبيعي ليس بمذموم مطلقاً إلا حين يصل إلى حد ترك ما أوجب الله تعالى، فيكون مذموماً؛ كمن يترك الجهاد الواجب في سبيل الله؛ خوفَ القتلِ، أو العدوِ.

وهكذا بقية العبادات: فيفنى عن التوكل على غير الله بالتوكل على الله، وعن طاعة غير الله بطاعته وطاعة رسوله، وعن محبة غير الله بمحبته ومحبة رسوله، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه ممَّا سواهما، كما **قال تعالى**: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾، فكل من فني عمَّا لم يأمرِ الله به بفعل ما أمر الله به؛ فقد جاء بما أمر الله به ورسوله.

وحقيقة هذا الفناء؛ هو: تحقيق التوحيد وتكميله، وإخلاص الدين لله، وتسمية هذا فناء صحيح من الجهة اللغوية، وليس هو من المصطلحات الشرعية؛ لا في النصوص، ولا في كلام السلف، لكن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ سمى هذا المقام فناء لمناسبة الخطاب مع الصوفية الذين يعظِّمون الفناء بمفهومه عندهم، ويجعلونه أعلى مقامات الدين؛ وهو:

النوع الثاني: الفناء عن شهود السوى؛ وهو: الفناء بالله وفي الله، وهذا الفناء يذكره بعض الصوفية، وحقيقته: أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيغيب عن شعوره بما سوى الله حتى عن نفسه، يفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته.

والضمير في **قوله:** (**بمعبوده**) يرجع إلى العبد؛ أي: يفنى بربه، والضمير في قوله: (**عن عبادته**) يصلح أن يكون راجعاً للعبد أو للرب؛ أي: يفنى بربه عن عبادة ربه، أو عن عبادته لربه؛ لأن «المصدر» يجوز أن يضاف إلى «الفاعل» نحو: عبادةُ العبدِ لربه، وأن يضاف إلى «المفعول» نحو: عبادةُ الربِّ[(١)].

وهكذا بقية الجمل: (**بمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته**)، ومثله: «بمشهوده عن شهوده»؛ أي: يفنى بربه عن شهود ربه؛ أي: عن شهوده إياه، أو شهوده الله[(٢)].

وحالُ صاحب هذا الفناء حالٌ ناقصة لا يمدح بها، فهي من العوارض التي تعرض لبعض السالكين، وليست هي من لوازم الطريق إلى الله، وهذا النوع من الفناء معدود عند الصوفية أعلى مقامات الدين[(٣)].

والحقُّ أنه ليس من الدين؛ بل غاية صاحبه أن يكون معذوراً إذا وقع له ذلك من غير قصد إليه ولا تحرٍّ له، والرسول ﷺ، وهو أكمل الخلق، وأعلمهم بالله؛ لم يحصل له هذا الفناء؛ بل كان يشعر بمَن حوله، وبمن وراءه في الصلاة، حتى كان يسمع بكاء الصبي وهو يصلي؛ فيخفف صلاته لذلك[(٤)].

الثالث: الفناء عن وجود السِّوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق؛ هو عين وجود الخالق، فالوجود عنده واحد بالعين، وحقيقة ذلك:

---

(١) «اللمع في العربية» ص٣٠٧، و«أوضح المسالك» ٣/ ١٩٠.
(٢) تقدم نحوه في: ص٥٢٣.
(٣) «مجموع الفتاوى» ٢/ ٣١٤، و«طريق الهجرتين» ٢/ ٥٦٧، و«مدارج السالكين» ١/ ١٧٥.
(٤) رواه البخاري (٧٠٩)، ومسلم (٤٧٠) من حديث أنس رضي الله عنه.

اعتقاد أن لا موجود إلا الله، وهذا مذهب أهل الإلحاد والاتحاد القائلين بوحدة الوجود، الذين هم أضل العباد.

وهؤلاء الذين يزعمون أن النظر إلى الحقيقة الكونية القدرية يوجب عدم التمييز بين المأمور والمحظور؛ مخالفون للعقل والقياس، كما أنهم مخالفون للشرع.

فإن الواحد منهم لا يمكنه أن يَطْرُدَ قوله؛ لأنه إذا كان مشاهداً للقدر مِن غير تمييز بين المأمور والمحظور، ولا بين الظالم والمظلوم؛ فيلزمه ألَّا يلوم من يضربه ويمنعه حقه؛ لأنه إن لامَ غيرَه أو عابه؛ فقد نقض مذهبه في عدم التمييز، وفي الفناء عن شهود السِّوى.

فيقال له: هذا الذي ظلمك فعلَ ذلك بقدر الله تعالى، فخلقُ الله وقدرُه ومشيئتُه واقعٌ عليك وعليه؛ فإن كان القدر حجة لك؛ فهو حجة لمن ظلمك، وإلا فليس بحجة لا لك، ولا له(١).

وبهذا يتبيَّن فساد مذهب مَن ينظر إلى القدر، ويعرض عن أوامر الشرع، ونواهيه.



(١) «مجموع الفتاوى» ٢/ ٣٠٠، و«شفاء العليل» ص١٧.



ثمرات الإيمان بالشرع والقدر
وهي: التقوى، والصبر، وما يحققهما

والمؤمنُ مأمورٌ بأن يفعل المأمور، ويترك المحظور، ويصبر على المقدور، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقال تعالى في قصة يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠].

فالتقوى فعل ما أمر الله به، وترك ما نهى الله عنه، ولهذا قال تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِبْكَـٰرِ ﴿٥٥﴾﴾ [غافر]، فأمره مع الاستغفار بالصبر، فإن العباد لا بدَّ لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم.

قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**يا أيها الناس توبوا إلى ربكم، فوالذي نفسي بيده إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة**»، وقال: «**إنه لَيُغَانُ على قلبي، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة**».

وكان يقول: «**اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي، وإسرافي في أمري، وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي خطئي وعمدي، وهزلي وجِدِّي، وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم، وأنت المؤخر، لا إلٰه إلا أنت**»[(١)].

---

(١) رواه البخاري (٦٣٩٨)، ومسلم (٢٧١٩) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه باختلاف يسير.

وقد ذكر عن آدمَ أبي البشر أنه استغفر ربَّه وتاب إليه، فاجتباه ربه وتاب عليه وهداه، وعن إبليسَ أبي الجن أنه أصرَّ متعلقاً بالقدر؛ فلعنه وأقصاه، فمن أذنب، فتاب وندم؛ فقد أشبه أباه، ومَن أشبه أباه؛ فما ظلم، قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًۢا﴾ [الأحزاب: ٧٢، ٧٣].

ولهذا قَرَن ﷻ بين التوحيد والاستغفار في غير آية، كما قال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ﴾ [محمد: ١٩]، وقال تعالى: ﴿فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ۗ﴾ [فصلت: ٦]، وقال تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۚ إِنَّنِى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [هود: ١ ـ ٣].

وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم، وغيره: «**يقول الشيطان أهلكت الناس بالذنوب، وأهلكوني بلا إلٰه إلا الله، والاستغفار، فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء، فهم يذنبون ولا يتوبون؛ لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً**»(١).

وقد ذكر الله ﷻ عن ذي النون أنه نادى في الظلمات: ﴿أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، قال تعالى: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ ۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾ [الأنبياء]، قال النبي ﷺ: «**دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرَّج الله بها كَرْبَه**»(٢).

---

(١) رواه بنحوه ابن أبي عاصم في «السُّنَّة» (٧)، وأبو يعلى في «مسنده» (١٣٦) من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وضعفه ابن كثير في «تفسيره» ٢/ ١٢٤، ورواه بنحوه أبو إسماعيل الهروي في «ذم الكلام وأهله» (٩٥٩) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٢) رواه أحمد ١/ ١٧٠، والترمذي (٣٥٠٥)، وصححه الحاكم ١/ ٥٠٥ و٢/ ٣٨٢، =

الشَّرْح

المؤمن مأمور بأن يفعل ما أُمر به، ويترك ما نُهي عنه، وهذه حقيقة التقوى، كما أنه مأمور بأن يصبر على ما قُدِّر عليه، وقد جمع الله بين التقوى والصبر، وذكر عاقبتهما في آيات كثيرة، ومنها **قوله تعالى:** ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾، **وقوله تعالى في قصة يوسف:** ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

كما أمر الله تعالى بالاستغفار مع الصبر، كما **قال سبحانه:** ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾.

والإنسان مهما بلغ من منزلة؛ فلا بدَّ له من الاستغفار؛ لأنه دليل التواضع، وشعور العبد بالتقصير، وقد كان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكثرون الاستغفار، والنبي محمد ﷺ كان كثير الاستغفار، وأَمر بذلك، كما قال في الحديث الذي رواه مسلم وغيره: «**يا أيها الناس توبوا إلى الله؛ فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة**»[(١)]، وفي لفظ: «**إنه لَيُغَانُ على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة**»[(٢)].

وفي الحديث الآخر ـ الذي رواه البخاري ـ يقول النبي ﷺ: «**والله إني لأستغفر الله، وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة**»[(٢)].

وقوله: (**ليغان على قلبي**) فُسِّر بما يحصل للنبي ﷺ مِن غفلة عن اللائق به.

= والضياء في «المختارة» ٢/ ٢١ من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه. وحسنه ابن حجر كما في «الفتوحات الربانية» ٤/ ١١، وانظر: «تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف» ٢/ ٣٦٨، وانظر: شرحاً موسعاً لهذا الحديث في «مجموع الفتاوى» ١٠/ ٢٣٧ ـ ٣٣٧.

(١) (٢٧٠٢) من حديث الأغر المزني رضي الله عنه.

(٢) (٦٣٠٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وهذا إنما يحصل له بما يناسب مقامه، فمقامه ﷺ رفيع؛ بل هو أرفع المقامات، فإذا نقص أو كاد؛ استغفر ربه وتاب إليه.

والاستغفار له ألفاظ وصيغ:

۞ فتارة يكون بصيغة الاستفعال؛ أي: الفعل المزيد بـ«السين والتاء» اللتين للطلب؛ مثل: «أستغفر الله».

۞ وتارة يكون بطلب المغفرة بصيغة الدعاء؛ **كقول:** (**اللهم اغفر لي**).

۞ وتارة بذكر اسم الله تعالى؛ كقوله: «يا الله إنك غفور رحيم».

۞ وتارة يكون بالاعتراف بالذنب؛ **كقول ذي النون** عليه السلام: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

وقد اجتمعت هذه الأنواع الثلاثة في الحديث الذي رواه أبو بكر الصديق رضي الله عنه: قلت: يا رسول الله علمني دعاء أدعو به في صلاتي قال: «**قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم**»[1].

وقد ورد الاستغفار في نهاية الأعمال؛ كنهاية الصلاة، وقيام الليل في السَّحَر، ونهاية أعمال الحج؛ كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٩﴾ [البقرة].

وهذا يدل على توقع النقص والتقصير، كما أنه دليلُ التواضع.

وكثيراً ما يقرن الاستغفار بالتوحيد[2]؛ كما في **قوله تعالى**: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾.



---

(١) رواه البخاري (٨٣٤)، ومسلم (٢٧٠٥).

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٠/ ٢٦٢.

وجماع ذلك أنه لا بدَّ له في الأمر مِن أصلين، ولا بدَّ له في القدر من أصلين؛ ففي الأمر: عليه الاجتهاد في الامتثال عِلماً وعملاً، فلا يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به، والعمل بذلك، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور، وتعديه للحدود.

ولهذا كان من المشروع أن تختتم جميع الأعمال بالاستغفار؛ فـ«كان النبي ﷺ إذا انصرف من صلاته: استغفر، ثلاثاً»[١]، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧]، فقاموا الليل، ثم ختموا بالاستغفار، وآخر سورة نزلت قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ۝٣﴾ [النصر]، وفي الحديث الصحيح أنه كان ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي**»، يتأول القرآن[٢].

وأما في القدر؛ فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به، ويتوكل عليه، ويدعوه، ويرغب إليه، ويستعيذ به، فيكون مفتقراً إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه: أن يصبر على المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس؛ علم أن ذلك مقدَّر عليه.

ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسى، لما قال: «**يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة**»؟ **فقال له آدم**: «**أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه، فبِكَم وجدت مكتوباً علي قبل أن أُخلق**: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]؟ **قال**: «**بكذا وكذا سنة**»، **قال**: «**فحجَّ آدمُ موسى**»[٣].

---

(١) رواه مسلم (٥٩١) من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري (٨١٧)، ومسلم (٤٨٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) رواه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٢٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بمعناه.

وذلك أن موسى لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب؛ فإن آدم كان قد تاب منه، والتائب من الذنب؛ كمن لا ذنب له، ولكن لأجل المصيبة التي لحقتهم من ذلك.

وهم مأمورون أن ينظروا إلى القدر في المصائب، وأن يستغفروا من المعائب، كما قال تعالى: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥].

الشَّرح

لا بد للعبد في الأمر، والشرع مِن أصلين[1]:

١ ـ الاجتهاد في الامتثال: علماً، وعملاً.

٢ ـ الاستغفار والتوبة من التفريط في أداء المأمور، أو تعديه الحدود، فالاستغفار مطلوب من العبد قبل التوبة؛ لأنه قد يكون سبباً في التوبة، كما أنه مطلوب بعد التوبة؛ لكونه من أسباب قبولها.

ولا بد في القدر من أصلين[1]:

١ ـ الاستعانة بالله في فعل المأمور، والتوكل على الله والافتقار إليه في طلب الخير، وترك الشر.

٢ ـ الصبر على المقدور، وأن يعلم بأن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه.

ومن النصوص الدالة على التوبة، والصبر على المصيبة، والنظر إلى القدر في ذلك: حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام.

وقد وقف الناس من هذا الحديث مواقف عدة[2]:

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٨/٧٦.

(٢) «درء التعارض» ٨/٤١٨، و«الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» ص٢٥٨، و«الاحتجاج بالقدر» ص٣٠٤.

فالجبرية استدلوا به في الاحتجاج بالقدر على الذنب، والقدرية ردوه بحجة أنه آحاد، ومن الأجوبة: قول مَن قال: إنما حجه؛ لأنه أبوه، وإلا فالحجة لموسى. وهذا ضعيف.

وأحسن ما قيل في هذا الحديث قولان:

١ ـ أن موسى عاتب آدم على الذنب، وليس له ذلك؛ لأنه قد تاب منه، ومَن تاب مِن الذنب؛ فهو كمن لا ذنب له، وله الاحتجاج بالقدر إذا لامه أحد على الذنب الذي تاب منه، لكن لا ينظر إلى القدر نظرَ تهوينِ المعصيةِ على النفس؛ لأن هذا يضعف الشعور بالذنب والمعصية، وإنما تكون عنده بمثابة المصيبة التي رفعها الله عنه.

٢ ـ أن عتب موسى على آدم لم يكن على الذنب، وإنما على المصيبة، التي هي الخروج من الجنة، والمصيبة ليس لآدم عليه السلام فيها يَدٌ، فهو لم يردِ الخروج من الجنة، فكان لآدم أن يحتج بالقدر على المصيبة، وكانت الحجة له على موسى عليه السلام، وهذا هو الصواب، فيحتج بالقدر على المصائب، لا على المعاصي والمعائب، والقولان كلاهما قوي[1].

فالعبد ينظر إلى القدر في المصائب؛ لتخفيف وقعها على النفس، وليستقيم سلوكه عند المصيبة.



---

(١) «مجموع الفتاوى» ٢/ ٣٢٤ و٨/ ١٧٨، و«أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل» ص١٠٨، و«الاحتجاج بالقدر» ص٣٢١، و«شفاء العليل» ص١٨.

فمن راعى الأمر والقدر ـ كما ذُكِر ـ؛ كان عابداً لله، مطيعاً له، مستعيناً به، متوكلاً عليه، مِن الذين أنعم الله عليهم من النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين.

وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في غير موضع؛ كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، فالعبادة له، والاستعانة به، وكان النبي ﷺ يقول عند الأضحية: «**اللهم منك، ولك**»، فما لم يكن بالله لا يكون، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم.



الشرح

أراد الشيخ أن يجمع بين الأمور الأربعة السابقة في الأمر والقدر، فذكر أنه لا بدَّ من أصلين:

١ ـ العبادة.

٢ ـ الاستعانة.

فالعبادة تكون بفعل المأمور، وترك المحظور، والصبر.

والاستعانة: طلب العون من الله تعالى للقيام بشرعه؛ كما **قال تعالى**: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وهذه الآية تضمنت أنواع التوحيد الثلاثة:

أما توحيد الربوبية؛ فيدل عليه **قوله**: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فإفراده

بالاستعانة دليل على أنه هو الذي بيده التدبير والخلق وحده، وأنه المالك لكل شيء، وبيده الخير.

وأما توحيد العبادة والإلهية؛ فيدل عليه **قوله تعالى**: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾، فهو سبحانه المستحق للعبادة وحده دون سواه.

وأما توحيد الأسماء والصفات، فوجه دلالة الآية عليه، أن المعبود وحده، والمستعان وحده دون سواه؛ لا بدَّ أن يكون منعوتاً بأكمل النعوت، ومسمى بالأسماء الحسنى.

فيوحد الله تعالى بالعبادة والاستعانة، وقد كان النبي ﷺ **يقول عند الأضحية**: (**اللهم منك ولك**)[1]، فقوله: «**منك**»؛ يدل على الربوبية، وقوله: «**لك**»؛ يدل على العبودية، والألوهية، والإخلاص.

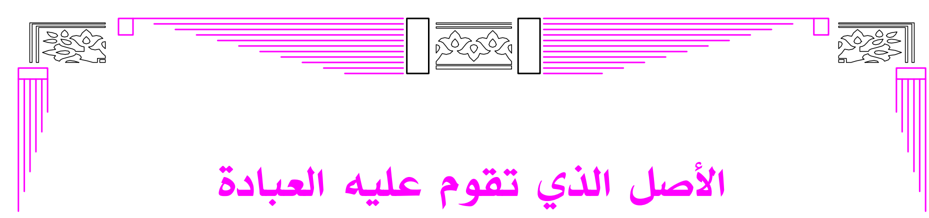
فما لم يكن بالله؛ لا يكون؛ لأنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله؛ لا ينفع ولا يدوم[2].



---

(١) رواه أحمد ٣/ ٣٧٥، وأبو داود (٢٧٩٥)، وصححه ابن خزيمة ٤/ ٢٨٧، والحاكم ١/ ٤٦٧ من حديث جابر رضي الله عنه، وقال ابن حجر في «التلخيص» ٤/ ٣٠٢٨: فيه «أبو عياش لا يعرف». وروي نحوه من حديث أنس، وأبي هريرة رضي الله عنهما، وانظر: «نصب الراية» ٣/ ١٥٢، ١٥٣.

(٢) «جامع المسائل» ٦/ ١٠٩.



الأصل الذي تقوم عليه العبادة

ولا بدَّ في عبادته من أصلين:

أحدهما: إخلاص الدين له، والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في دعائه: «اللهم اجعل عملي كله صالحاً، واجعله لوجهك خالصاً، ولا تجعل لأحد فيه شيئاً»(١).

وقال الفضيل بن عياض رحمه الله في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، قال: «أخلصه وأصوبه. قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل، حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السُّنَّة».

ولهذا ذم الله المشركين في القرآن على اتباع ما شرع لهم شركاؤهم مِن الدِّين الذي لم يأذن به الله من عبادة غيره، وفعل ما لم يشرعه من الدِّين، قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، كما ذمهم على أنهم حرموا ما لم يحرمه الله.

والدِّين الحق؛ أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله.



الشَّرح

يبين الشيخ أنه لا بدَّ في العبادة مِن أصلين هما شرطا قبول العمل والعبادة:

---

(١) رواه أحمد في «الزهد» (٦١٥) من طريق الحسن البصري عن عمر رضي الله عنه، ولم يسمع منه. «المراسيل» ص٣١.

١ ـ الإخلاص لله تعالى.

٢ ـ المتابعة والموافقة لشرع الله.

ومن أدلة شرط الإخلاص؛ قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

ومن أدلة شرط المتابعة **قوله تعالى:** ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾، قال الفضيل بن عياض: (**أخلصه وأصوبه، قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل، حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السُّنَّة**)[1].

ومن الأدلة قوله ﷺ: «**مَن عمل عملاً ليس عليه أمرنا؛ فهو رد**»[2].

تنبيه:

كثيرٌ مِن الناس يطلق الإخلاص على الاجتهاد في العمل، وبذل الوسع فيه، وهذا أقرب ما يصدق عليه اسم: الجِّد والصدق في العمل.

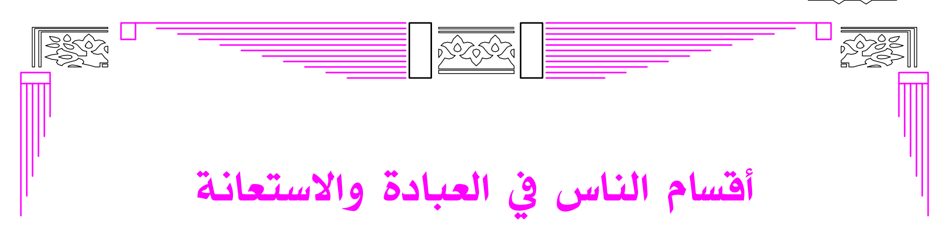
أما الإخلاص في الشرع؛ فيقصد به إخلاص النية والقصد لله وحده؛ فالمخلص هو الذي أراد بعمله وجه الله تعالى دون سواه.

نعم الإخلاص يدفع إلى الجد في العمل، لكن ليس كلُّ جادٍّ في عمله يُعدُّ مخلصاً.



(١) رواه أبو نعيم في «حلية الأولياء» ٨/ ٩٥.

(٢) رواه مسلم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.



أقسام الناس في العبادة والاستعانة

ثم إن الناس في عبادته واستعانته على أربعة أقسام:

فالمؤمنون المتقون؛ هم له، وبه؛ يعبدونه، ويستعينونه.

وطائفة تعبده مِن غير استعانة، ولا صبر؛ فتجد عند أحدهم تحرِّياً للطاعة والورع، ولزوم السُّنَّة، لكن ليس لهم توكل، واستعانة، وصبر؛ بل فيهم عجز، وجزع.

وطائفة فيهم استعانة، وتوكل، وصبرٌ مِن غير استقامة على الأمر، ولا متابعة للسَّنُّة، فقد يُمكَّن أحدهم، ويكون له نوعٌ من الحال باطناً وظاهراً، ويُعطى من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول، ولكن لا عاقبة له، فإنه ليس من المتقين، والعاقبة للتقوى.

فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باقٍ؛ إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حالٌ وقوة، ولكن لا يبقى له إلا ما وافق فيه الأمر، واتبع فيه السُّنَّة.

وشرُّ الأقسام؛ مَن لا يعبده، ولا يستعينه؛ فهو لا يشهد أن عمله لله، ولا أنه بالله.

فالمعتزلة ونحوهم مِن القدرية الذين أنكروا القدر؛ هم في تعظيم الأمر والنهي، والوعد والوعيد؛ خيرٌ من هؤلاء الجبرية القدرية، الذين يعرضون عن الشرع، والأمر والنهي.

والصوفية؛ هم في القدر، ومشاهدة «توحيد الربوبية»؛ خيرٌ من المعتزلة، ولكن فيهم مَن فيه نوعُ بدعٍ، مع إعراض عن بعض الأمر

والنهي، والوعد والوعيد، حتى يجعلوا الغاية هي مشاهدة «توحيد الربوبية» والفناء في ذلك، فيصيرون ـ أيضاً ـ معتزلين لجماعة المسلمين وسُنَّتهم؛ فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة؛ شراً من بدعة أولئك المعتزلة، وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة.

وإنما دين الله ما بعث به رسله، وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريق أصحاب رسول الله ﷺ، خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق على الله بعد النبيين، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فرضي عن السابقين الأولين رضاء مطلقاً، ورضي عن التابعين لهم بإحسان.

وقد قال النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة: «**خيرُ القرون القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»(١).

وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: «من كان منكم مستنّاً؛ فليستنَّ بمن قد مات؛ فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد ﷺ، أبرُّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»(٢).

---

(١) رواه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، والبخاري (٣٦٥٠)، ومسلم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما، والبخاري (٣٥٥٧)، ومسلم (٢٥٣٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومسلم (٢٥٣٦) من حديث عائشة رضي الله عنها، بألفاظ نحو ما ذكر شيخ الإسلام.

(٢) رواه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٩٧، وأبو إسماعيل الهروي في «ذم الكلام وأهله» (٧٥٨) بلفظ قريب منه، من طريق قتادة عنه، ولم يسمع منه. كما في «المراسيل» ص٣٢١. وروى أبو نعيم في «حلية الأولياء» ١/ ٣٠٥ نحوه عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وقال حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما: «يا معشر القراء استقيموا، وخذوا طريق مَن كان قبلكم، فوالله لئن اتبعتموهم؛ لقد سُبِقتم سبقاً بعيداً، ولئن أخذتم يميناً وشمالاً؛ لقد ضللتم ضلالاً بعيداً»[1].

وقد قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «خطَّ لنا رسول الله ﷺ خطاً، وخط خطوطاً عن يمينه وشماله، ثم قال: «**هذا سبيل الله، وهذه سُبُلٌ على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه**، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣]»[2].

وقد أمرنا سبحانه وتعالى أن نقول في صلاتنا: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾ [الفاتحة][3]، قال النبي ﷺ: «**اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون**»[4]، وذلك أن اليهود عرفوا الحق، ولم يتبعوه، والنصارى عبدوا الله بغير علم.

ولهذا كان يقال: «تعوذوا بالله مِن فتنة العالم الفاجر، والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون»[5].

وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ

---

(١) رواه البخاري (٧٢٨٢) مختصراً، ورواه بلفظ أقرب لما ذكره المؤلف: ابن المبارك في «الزهد» (٣٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» ١٩/ ٢٥١.

(٢) رواه أبو داود الطيالسي (٢٤١)، وأحمد ١/ ٤٣٥، والدارمي ١/ ٧٢، وصححه ابن حبان (٦ و٧)، والحاكم ٢/ ٣١٨.

(٣) على لسان رسوله ﷺ فقال: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»، رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٤) رواه أحمد ٤/ ٣٧٨، والترمذي (٢٩٥٣) ـ وقال: حسن غريب ـ وصححه ابن حبان (٧٢٠٦).

(٥) رواه أبو نعيم في «الْحِلْيَةِ» ٦/ ٣٧٦ و٧/ ٣٦، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (٥٤٤)، عن سفيان الثوري رحمه الله قال: «كان يقال: تعوذوا...». كذا في «الْحِلْيَةِ» عنه من طريقين.

وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «تكفَّل الله لمن قرأ القرآن، وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في الآخرة»[1]، وقرأ هذه الآية.

وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾ [البقرة]، فأخبر سبحانه وتعالى أن هؤلاء مهتدون مفلحون، وذلك خلاف المغضوب عليهم والضالين.

فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم: صراط الذين أنعم عليهم من: النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه، عبده ورسوله محمد، وآله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.

الشَّرْح

يذكر الشيخ هنا أن الناس في عبادة الله تعالى، واستعانته أربعة أقسام[2]:

القسم الأول: الذين يعبدون الله تعالى، ويستعينون به وحده دون سواه، وهؤلاء هم المؤمنون، وهم خير الأقسام.

القسم الثاني: أهل عبادة، ولكنهم ليس عندهم استعانة بالله ولا

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» ١٥/٤٤٦، والطبري في «تفسيره» ١٦/١٩١، وصححه الحاكم ٢/٣٨١ من طرق عنه رضي الله عنه، وألفاظ مختلفة بمعنى ما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١/٣٦ و١٠/٦٧١ و١١/٣١ و ١٣/٣٢٣، و«التحفة العراقية» ص٣٢.

صبر على المقدور، وهذا الوصف ينطبق على المعتزلة؛ أي: على نفاة القدر؛ لأنهم يثبتون الأمر والنهي، ويغلون في الوعد والوعيد، وينكرون القدر.

ويُشْبِهِهم من يغفل عن ربه وعن الاستعانة به، وهذا يناسب من يعجبون بأعمالهم، ويغفلون عن ربهم، وهؤلاء لا يكون عندهم صبر على المصائب؛ لأن نظرهم واستحضارهم للقدر ضعيف.

القسم الثالث: من لهم استعانة وصبر، ولكنهم ليسوا أهل عبادة، فهم معرضون عن الأمر والنهي، أو أن إيمانهم بالأمر والنهي ضعيف، فنظرهم واقف على القدر، وهذا ينطبق على الجبرية من الجهمية، والصوفية، ونحوهم، وقد تقدم أن جهمَ بن صفوان كان يقول بالإرجاء، مع قوله بالجبر[1].

وعند الموازنة بين القسم الثاني والثالث؛ أي: بين المعتزلة والجبرية؛ نجد أن الجبرية خيرٌ من المعتزلة في باب القدر، والمعتزلة خيرٌ من الجبرية في باب الأمر والنهي.

أما من ناحية الموازنة العامة؛ فنقول إن المعتزلة ـ على نفيهم القدر ـ خيرٌ من الجبرية؛ لأن إنكار القدر مع إثبات الأمر والنهي؛ خيرٌ وأفضل من إثبات القدر مع الإعراض عن الأمر والنهي.

القسم الرابع: وهو شر الأقسام؛ وهم: من لا يعبدون الله، ولا يستعينون به، وهذا ينطبق على الملاحدة، وقد يصدق على المفرطين من المعتزلة؛ لأنهم في الأصل ينكرون القدر، فلا استعانة عندهم ولا صبر، ثم إذا فرط أحدهم في الأمر والنهي؛ صار من هذا القسم.

وقد يقرب من هذا ويشبهه: المفرطون مِن فساق المسلمين عموماً،

---

(١) ص٥٢٤.

المفرطون في العبادة، والمعرضون عن ربهم، فلا يستعينون به، ولا يذكرونه إلا في أشد الشدائد أحياناً.

ثم ختم الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الرسالة القيمة المشتملة على بيان حقيقة الأصلين: التوحيد والصفات، والشرع والقدر، وبيان المذهب الحق فيهما، بالأدلة العقلية والنقلية، وما تبع ذلك من أصول وقواعد وفوائد، وتقسيمات؛ ختمها: بأن دين الله تعالى هو ما بعث به رسله، وأنه هو الصراط المستقيم، وهو ما مضى عليه سلف هذه الأمة مِن الصحابة والتابعين.

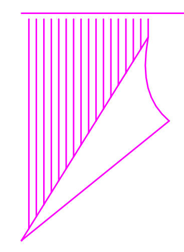
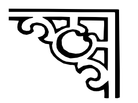
وذكر آثاراً تدل على فضل الصحابة، وأنهم القدوة لمن جاء بعدهم، وأن اتباعهم إنما يتحقق بالعلم والعمل، بمعرفة الحق واتباعه؛ فإن هذا هو صراط المنعم عليهم من النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، خلاف طريق المغضوب عليهم والضالين.

نسأله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يهدينا صراطه المستقيم، وأن يجعلنا مِن المنعم عليهم بمنه وكرمه، وجزى الله شيخ الإسلام على ما بيَّنه خير الجزاء، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.





الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

سورة النساء

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة الرعد

سورة إبراهيم

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
• ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾	٩	٣٤٢، ٣٤٥
• ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾	١٥	٥٧٧
• ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾	٢٢	٥٤٢
• ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾	٢٣	٦٣
• ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾	٢٩	١٤٢
• ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾	٤٢	٥٠٨
• ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾	٥٦ ـ ٥٧	٥٣٧
• ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾	٨٥	١٣٦، ١٣٨، ٢١٢
سورة الكهف		
• ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾	١٣ ـ ١٥	٤٩٥
• ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾	١٧	٣٥، ٣٦
• ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾	٤٩	١٠٤
• ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾	٧٩	١٣٣
سورة مريم		
• ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾	٩	٤٢٥
• ﴿وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾	٣١	٩٦
• ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾	٤٢	٤٧٦
• ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾	٥٢	١٠٢، ١٤١
• ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾	٦٥	٧٣، ٨٨، ٩١، ٣٩٩، ٤٥٥

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾	٥٨	١٠٤، ٢٢١، ٤٤٦
﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾	٥٩	١٤٢، ٢٢٢
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾	٦٠	٨٥

سورة الشعراء

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾	٧٢ ـ ٧٧	٤٧٦، ٤٩٤
﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾	٩٧ ـ ٩٨	٩٤
﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾	١٠٥	٤٩٠
﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾	١٠٨ و١٢٦ و١٤٤ و١٦٣	٥٥١
﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾	١٢٣	٤٩٠
﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾	١٤١	٤٩٠

سورة النمل

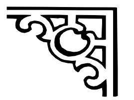
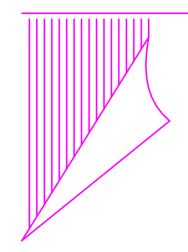
طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾	٢	٣٤٢
﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ﴾	٢٧	٣٧٠
﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾	٤٤	٤٨٤
﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾	٧٦	٣٤٤
﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾	٨٢	٣٣١

سورة القصص

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾	٤٧	٥٧٨
﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾	٥٦	٣٧

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
سورة الذاريات		
• ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾	٨ ـ ٩	٣٤٨، ٣٤٩
• ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾	٢٨	١٣٣
• ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾	٤٧	١٣٨، ١٣٩، ٢٨٦، ٣٧٠
• ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾	٤٩	٥٦٧، ٥٦٨
• ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾	٥٨	١٣٦
سورة الطور		
• ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾	٢٠	٢٩٩
• ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾	٣٥	١٢٤، ١٢٥
سورة النجم		
• ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾	٢٦	٥٣٧، ٥٤٠
سورة القمر		
• ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾	١٤	٢٦٣، ٢٦٥
• ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾	٥٠	٢٢٢
سورة الرحمن		
• ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾	١ ـ ٤	١٤١
• ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾	١٩	١١٢
• ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾	٥٠	٢٩٩
• ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾	٦٨	٢٩٩
• ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾	٧٨	٩٧
سورة الواقعة		
• ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١٤﴾ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ﴾	١٤ ـ ١٨	٣٢٥

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
سورة الحديد		
• ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾	٣ ـ ٤	٦٢، ١٠٢، ١٠٣، ١٤٢
• ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾	١٣	١٤٠
سورة المجادلة		
• ﴿إِذَا تَنَٰجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَٰجَوْا۟ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾	٩	١٤١
• ﴿إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾	١٢	١٤١
سورة الحشر		
• ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾	٧	٥٤٤، ٥٤٦، ٥٥٥
• ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ﴾	٢٢ ـ ٢٤	١٠٣، ١٣٣، ١٣٤
سورة الممتحنة		
• ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ﴾	٤	٤٩٤
• ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾	١٠	٦٥
سورة الصف		
• ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ﴾	٦	٣٤١
سورة المنافقون		
• ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ﴾	٤	٢٠٩، ٢١٠
سورة التغابن		
• ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن لَّن يُبْعَثُوا۟ ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾	٧	٤٦٠

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث | الصفحة

طرف الحديث | الصفحة

(خ)

(د)

(س)

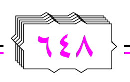
(ع)

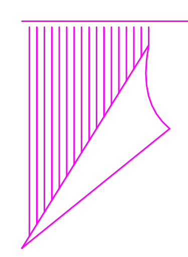
(ف)

(ق)

طرف الحديث | الصفحة

طرف الحديث | الصفحة

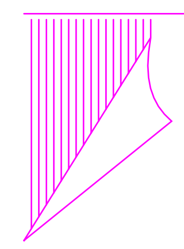
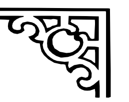




فهرس الآثار

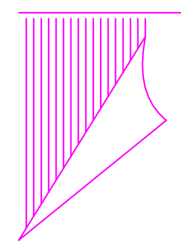
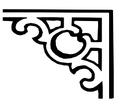
طرف الأثر	القائل	الصفحة
(ل)		
• «لا يُوصف الله إلا بما وصفَ به نفسه، أو وصفه به رسوله»	أحمد بن حنبل	٧٢
• «لما بلغ بعض الصحابة النسخ، وهم يصلون إلى بيت المقدس استداروا إلى الكعبة»	البراء بن عازب رضي الله عنهما	٤٨٦
• «لم يبعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق: لئن بُعث محمد، وهو حيٌّ؛ ليؤمنن به»	ابن عباس رضي الله عنهما	٤٨٨
• «اللهم اجعل عملي كله صالحاً، واجعله لوجهك خالصاً، ولا تجعل لأحد فيه شيئاً»	عمر بن الخطاب رضي الله عنه	٦٠٤
• «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء»	ابن عباس رضي الله عنهما	١٩٠، ١٩١، ٢٩٩
(م)		
• «ما السمٰوات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمٰن»	ابن عباس رضي الله عنهما	٢٤٧، ٢٤٩
• «من الأبواب ما لو شئنا أن نشرحه حتى يستوي فيه»	الخليل بن أحمد	٩
• «مَن شبَّه الله بخلقه؛ فقد كفر»	نعيم بن حماد	٧٢
• «من كان منكم مستنًّا؛ فليستنَّ بمن قد مات؛ فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة»	ابن مسعود رضي الله عنه	٦٠٧
• «ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم؟»	محمودُ بن سُبُكْتِكِيْن	٢٢٦، ٢٢٧
(ن)		
• «ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به؛ خصموا، وإن أنكروه؛ كفروا»	الشافعي	٥٥٩
• «نَفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله»	عمر بن الخطاب رضي الله عنه	٥٠
(هـ)		
• «هب أنه أمكنك ذلك، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾»	أبو عمرو بن العلاء	٨١

طرف الأثر	القائل	الصفحة

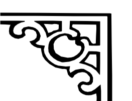
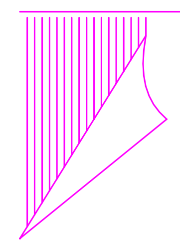



فهرس الشِّعْر

طرف البيت		القائل	الصفحة
• أفادتكُمُ النعماءُ مِنِّي ثلاثةً	يدِيْ ولسانِيْ والضَّميرَ المحَجَّبا	مجهول	٣١
• وهو بسبق حائزٌ تفضيلاً	مستوجبٌ ثنائي الجميلا	ابن مالك	١٠
• لقد علِم الحيُّ اليمانون أنني	إذا قلتُ أما بعدُ أني خطيبها	سَحْبَانُ وائل	٤٦
• إذا كانتِ الهيجاءُ وانْشَقَّتِ العصا	فحسبُك والضَّحاكَ سيفٌ مهندُ	مجهول	٥٤٧
• قُبَيِّلَةٌ لا يغدرون بذمةٍ	ولا يظلمون الناسَ حبةَ خردلِ	قيس بن عمرو	٢٢٣
• يا أكرمَ الخلقِ ما ليْ مَن ألوذُ به	سِواكَ عندَ حلولِ الحادثِ العَمَمِ	البوصيري	٤٠
• وسَلِ العياذَ من اثنتين هما اللَّتـَ	ـانِ بِهُلْكِ هذا الخلق كافِلَتانِ	ابن القيم	٣٥
• والشركُ فاحذره فشركٌ ظاهرٌ	ذا القسمُ ليس بقابلِ الغفرانِ	ابن القيم	٤٨١
• ما شئتَ كان وإنْ لم أشأ	وما شئتُ إنْ لم تشأ لم يكنْ	الشافعي	٥٥٣
• فلستُ أُبالي حينَ أُقْتَلُ مسلماً	على أيِّ جنبٍ كان لله مَصرعي	خبيب بن عَدي	١٨٢

فهرس الأعلام المترجمين

فهرس مراجع التحقيق

(أ)

١ ـ **الآجرومية**، محمد الصنهاجي، في صدر شرحها «التقريرات البهية»، دار المنهاج، ط: الأولى.

٢ ـ **آداب البحث والمناظرة**، محمد الأمين الشنقيطي، ت: سعود العريفي، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٣ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، الأشعري، ت: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٤ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، ابن بطة، ت: جماعة من الباحثين، دار الراية، ط: الأولى.

٥ ـ **أبكار الأفكار**، الآمدي، ت: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط: الثانية.

٦ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، تصوير المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ.

٧ ـ **إثبات الحد لله** عز وجل، وبأنه قاعد وجالس على عرشه، الدشتي، ت: مسلط العتيبي، وعادل آل حمدان، ط: الأولى.

٨ ـ **الأثر المشهور**، عن الإمام مالك في صفة الاستواء، ضمن «الجامع للبحوث والرسائل»، عبد الرزاق العباد، دار كنوز أشبيليا، ط: الأولى.

٩ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية**، ابن القيم، عواد المعتق، مكتبة الرشد، ط: الأولى.

١٠ ـ **أجوبة الحافظ**، ابن حجر عن أحاديث المصابيح، ابن حجر، ضمن «مشكاة المصابيح»، ت: الألباني، المكتب الإسلامي، ط: الثالثة.

١١ ـ **الأحاديث المختارة**، الضياء المقدسي، ت: عبد الملك بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، ط: الأولى.

١٢ ـ **الاحتجاج بالقدر**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٨، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.
١٣ ـ **أحكام أهل الذمة**، ابن القيم، ت: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.
١٤ ـ **إحياء علوم الدين**، أبو حامد العزالي، ت: سيد إبراهيم، دار الحديث، ط: الأولى.
١٥ ـ **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، القفطي، ت: محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، ط: ١٣٢٦هـ.
١٦ ـ **أخبار مكة**، الأزرقي، ت: رشدي الصالح ملحس، مطابع دار الثقافة، ط: الثامنة.
١٧ ـ **أخبار مكة**، الفاكهي، ت: عبد الملك بن دهيش، دار خضر، ط: الثالثة.
١٨ ـ **الإخنائية**، ابن تيمية، ت: أحمد العنزي، دار الخراز، ط: الأولى.
١٩ ـ **الأدب المفرد**، البخاري، ت: كمال الحوت، عالم الكتب، ط: الثانية.
٢٠ ـ **الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب**، ابن باز، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١، جمع محمد الشويعر، دار المؤيد، ط: الرابعة.
٢١ ـ **الأذكار**، النووي، ت: عبد القادر الأرناؤوط، دار الهدى، ط: الثالثة.
٢٢ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الجويني، ت: محمد يوسف وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ.
٢٣ ـ **الاستغاثة في الرد على البكري**، ابن تيمية، ت: عبد الله السهلي، مكتبة دار المناهج، ط: الأولى.
٢٤ ـ **الاستقامة**، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، ط: الأولى.
٢٥ ـ **الأسماء والصفات**، البيهقي، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط: الأولى.
٢٦ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، ابن حجر، ت: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.
٢٧ ـ **أصول الدين**، أبو منصور البغدادي، مدرسة الإلهيات بدار الفنون، استنبول، ط: الأولى.
٢٨ ـ **أصول الفقه**، ابن مفلح: ت: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، ط: الأولى.
٢٩ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٣٠ ـ **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، ابن القيم، ت: محمد الفقي، دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ.

٣١ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم**، ابن تيمية، ت: ناصر العقل، وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية.

٣٢ ـ **أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٨، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٣٣ ـ **الإكليل في المتشابه والتأويل**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٣، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٣٤ ـ **إكمال الإعلام بتثليث الكلام**، ابن مالك، ت: سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، ط: الأولى.

٣٥ ـ **ألفية ابن مالك**، ابن مالك، ت: عبد الله الفوزان، دار ابن الجوزي، ط: الأولى.

٣٦ ـ **الأم**، الشافعي، ت: رفعت فوزي، دار الوفاء، ط: الثانية.

٣٧ ـ **الانتخاب في شرح أدب الكاتب**، أبو جعفر الجذامي، ت: السعدية بو خريط، دار ابن حزم، ط: الأولى.

٣٨ ـ **الأنساب**، السمعاني، ت: عبد الرحمٰن المعلمي وجماعة، دار المعارف العثمانية، تصوير دار الفاروق الحديثة للطبعة والنشر.

٣٩ ـ **الإنصاف في مسائل النحو**، الأنباري، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٤٠ ـ **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السُّنَّة» من الزلل والتضليل والمجازفة**، عبد الرحمٰن المعلمي، تصوير عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.

٤١ ـ **الأوائل**، ابن أبي عاصم، ت: محمود نصار، دار الجيل، ط: الأولى.

٤٢ ـ **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، ابن هشام، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ١٤١٧هـ.

٤٣ ـ **إيضاح الدلالة في عموم الرسالة**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٩، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٤٤ ـ **الإيضاح في علوم البلاغة**، جلال الدين القزويني، دار إحياء العلوم، ط: الرابعة.

٤٥ ـ **إيضاح المبهم من معاني السلم**، الدمنهوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٧هـ.

٤٦ ـ **الإيمان الأوسط**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٧، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٤٧ ـ **الإيمان الكبير**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٧، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

(ب)

٤٨ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، الزركشي، ت: عمر الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

٤٩ ـ **بدائع الفوائد**، ابن القيم، ت: علي العمران، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٥٠ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ابن رشد، دار المعرفة، ط: السادسة.

٥١ ـ **البداية والنهاية**، ابن كثير، ت: عبد الله التركي، دار هجر، ط: الأولى.

٥٢ ـ **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، ت: يوسف المرعشلي، وصاحبيه، دار المعرفة، ط: الثانية.

٥٣ ـ **البعث والنشور**، البيهقي، ت: محمد السعيد بن بسيوني، مؤسسة الكتب الثقافية، ط: الأولى.

٥٤ ـ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، ابن تيمية، ت: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم.

٥٥ ـ **البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها**، عبد الرحمٰن حسن حبنكة، دار القلم، الطبعة الأولى.

٥٦ ـ **بيان تلبيس الجهمية**، ابن تيمية، ت: جمع من الباحثين، مجمع الملك فهد لطبعة المصحف الشريف، ط: الأولى.

٥٧ ـ **البيان في غريب إعراب القرآن**، ابن الأنباري، ت: طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠هـ.

(ت)

٥٨ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، الزبيدي، جماعة من المحققين، وزارة الإعلام في الكويت.

٥٩ ـ **تاريخ الإسلام**، الذهبي، ت: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى.

٦٠ ـ **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي، ت: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى.

٦١ ـ **تاريخ دمشق**، ابن عساكر، ت: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، ط: الأولى.

٦٢ ـ **تاريخ الطبري «تاريخ الملوك والأمم»**، ابن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٦٣ ـ **التاريخ الكبير**، البخاري، ت: عبد الرحمٰن المعلمي، وجماعة، الجمعية العلمية بدائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٠هـ.

٦٤ ـ **التبيان في إعراب القرآن**، العكبري، بيت الأفكار الدولية، ط: الأولى.

٦٥ ـ **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ابن عساكر، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط: الأولى.

٦٦ ـ **التحرير والتنوير**، الطاهر ابن عاشور، دار سحنون.

٦٧ ـ **التحفة العراقية في الأعمال القلبية**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٠، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٦٨ ـ **تخريج أحاديث القراءة في سُنَّة الفجر**، عبد الرحمٰن السديس، منشور في الشبكة العالمية، في «ملتقى أهل الحديث»، وغيره.

٦٩ ـ **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف**، الزيلعي، ت: سلطان الطبيشي، دار ابن خزيمة، ط: الأولى.

٧٠ ـ **الترغيب والترهيب**، المنذري، ت: محيي الدين ديب مستو، وصاحبيه، دار ابن كثير، ط: الأولى.

٧١ ـ **التسعينية**، ابن تيمية، ت: محمد العجلان، مكتبة المعارف، ط: الأولى.

٧٢ ـ **تفسير ابن أبي حاتم، «تفسيرالقرآن العظيم»**، ت: أسعد الطيب، مكتبة نزار الباز، ط: الأولى.

٧٣ ـ **تفسير ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»**، ت: سامي السلامة، دار طيبة، الإصدار الثاني، ط: الأولى.

٧٤ ـ **تفسير أبي السعود، «إرشاد العقل السليم»**، أبو السعود، تصوير دار إحيار التراث العربي.

٧٥ ـ **تفسير البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٧٦ ـ **تفسير البغوي، «معالم التنزيل»**، ت: محمد النمر، وصاحبيه، دار طيبة، ط: الأولى.

٧٧ ـ **تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل»**، البيضاوي، ت: تقديم محمود الأرناؤوط، دار صادر، ط: الأولى.

٧٨ ـ **تفسير روح المعاني**، محمود الألوسي، دار الفكر، ط: الأولى.

٧٩ ـ **تفسير سورة الإخلاص**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٧، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٨٠ ـ **التفسير الصافي**، [الرافضي] الفيض الكاشاني، مكتبة الصدر، طهران، ط: الثانية ١٤١٦هـ.

٨١ ـ **تفسير الطبري «جامع البيان»**، ابن جرير الطبري، ت: عبد الله التركي، دار هجر، ط: الأولى.

٨٢ ـ **التلخيص الحبير**، ابن حجر، ت: محمد الثاني بن عمر، أضواء السلف، ط: الأولى.

٨٣ ـ **تلخيص مستدرك الحاكم**، الذهبي ـ بهامش المستدرك ـ، ت: جماعة من العلماء، دار المعارف النظامية في حيد آباد الدكن، تصوير دار الفكر، ١٣٩٨هـ.

٨٤ ـ **تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع**، الخطيب القزويني، ت: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، ١٤٢٨هـ.

٨٥ ـ **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ابن تيمية، ت: علي العمران، ومحمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٨٦ ـ **تهذيب الآثار**، ابن جرير الطبري، ت: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط: الأولى.

٨٧ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**، النووي، إدارة الطباعة المنيرية.

٨٨ ـ **تهذيب التهذيب**، ابن حجر، ت: إبراهيم الزئبق، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.

٨٩ ـ **تهذيب سنن أبي داود**، ابن القيم، ت: أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة ١٤٠٠هـ. .

٩٠ ـ **تهذيب سنن أبي داود**، المنذري، أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، ١٤٠٠هـ.

٩١ ـ **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، المزي، ت: بشار عواد، مؤسسة الرسالة، ط: الخامسة

٩٢ ـ **تهذيب اللغة**، الأزهري، ت: عبد السلام هارون وجماعة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ.

٩٣ ـ **التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ**، ابن خزيمة، ت: محمد خليل هراس، تصوير دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ.

٩٤ ـ **التوسل والوسيلة**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٩٥ ـ **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، ابن الملقن، ت: دار الفلاح، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط: الأولى.

٩٦ ـ **توضيح المقاصد والمسالك**، المرادي، ت: عبد الرحمٰن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط: الأولى.

٩٧ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف**، المُنَاوي، ت: محمد الداية، دار الفكر، ط: ١٤٢٣هـ.

٩٨ ـ **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**، سليمان بن عبد الله، ت: أسامة بن عطايا، دار الصميعي، ط: الأولى.

٩٩ ـ **التيسير في القراءات السبع**، أبو عمرو الداني، ت: أوتويترتزل، دار الكتاب العربي، ط: الثالثة.

(ج)

١٠٠ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبد البر، إدارة الطباعة المنيرية.

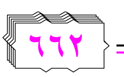
١٠١ ـ **جامع العلوم والحكم**، ابن رجب، ت: طارق بن عوض الله، دار ابن الجوزي، ط: الثانية.

١٠٢ ـ **الجامع الكبير**، الترمذي، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: الثانية.

١٠٣ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي، ت: عبد الله التركي، وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.

١٠٤ ـ **الجامع لشعب الإيمان**، البيهقي، ت: عبد العلي عبد الحميد، وجماعة، الدار السلفية، ط: الأولى.

١٠٥ ـ **جامع المسائل**، ابن تيمية، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.



١٠٦ ـ **جلاء الأفهام**، ابن القيم، ت: زائد النشيري، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

١٠٧ ـ **جمهرة الأمثال**، أبو هلال العسكري، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطايش، المكتبة العصرية، ط: الأولى.

١٠٨ ـ **الجنى الداني في حروف المعاني**، المرادي، ت: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم، تصوير دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.

١٠٩ ـ **جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية**، ابن تيمية، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

١١٠ ـ **جواب أهل العلم والإيمان**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٧، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١١١ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ابن تيمية، ت: علي الألمعي، وصاحبيه، دار الفضيلة ط: الأولى.

(ح)

١١٢ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، ابن القيم، ت: زائد النشيري، دارعالم الفوائد، ط: الأولى.

١١٣ ـ **حاشية الأخضري على السلم**، الأخضري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٧هـ.

١١٤ ـ **حاشية الباجوري على متن السلم**، إبراهيم الباجوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٧هـ.

١١٥ ـ **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، الماوردي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

١١٦ ـ **حقيقة مذهب الاتحاديين**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٢، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١١٧ ـ **حلية الأولياء**، أبو نعيم الأصبهاني، مطبعة السعادة، ١٣٩٩هـ.

١١٨ ـ **حياة الحيوان الكبرى**، الدميري، ت: إبراهيم صالح، دار البشائر، ط: الأولى.

١١٩ ـ **الحيوان**، الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث، ط: الثالثة.

(خ)

١٢٠ ـ **خريدة العجائب وفريدة الغرائب**، ابن الوردي، مطبعة عثمان عبد الرازق، عام ١٣٠٢هـ.

١٢١ ـ **خطبة الحاجة**، الألباني، المكتب الإسلامي، ط: الرابعة.

١٢٢ ـ **خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الأحكام**، النووي، ت: حسين الجمل، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.

(د)

١٢٣ ـ **الداء والدواء**، ابن القيم، ت: محمد الإصلاحي، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

١٢٤ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٢٥ ـ **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، السمين الحلبي، ت: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط: الأولى.

١٢٦ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، السيوطي، ت: عبد الله التركي، دار هجر، ط: الأولى.

١٢٧ ـ **دلائل النبوة**، البيهقي، ت: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

(ذ)

١٢٨ ـ **ذم التأويل**، ابن قدامة، بدر البدر، الدار السلفية، ط: الأولى.

١٢٩ ـ **ذم الكلام وأهله**، أبو إسماعيل الهروي: ت: عبد الله الأنصاري، دار الغرباء الأثرية، ط: الأولى.

(ر)

١٣٠ ـ **الرد على الجهمية**، ابن منده، ت: علي الفقيهي، ط: الثانية.

١٣١ ـ **الرد على الجهمية**، عثمان بن سعيد الدارمي، ت: بدر البدر، دار ابن الأثير، ط: الثانية.

١٣٢ ـ **الرد على الجهمية والزنادقة**، أحمد بن حنبل، ت: صبري سلامة، دار الثبات، ط: الأولى.

١٣٣ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، ت: عبد الصمد شرف الدين، مؤسسة الريان، ط: الأولى.

١٣٤ ـ **الرد على من قال بفناء الجنة والنار**، ابن تيمية، محمد السمهري، دار بلنسية، ط: الأولى.

١٣٥ ـ **الرسالة الأكملية**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٦، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١٣٦ ـ **الرسالة التدمرية**، ابن تيمية، ضمن شرح الشيخ عبد الرحمٰن البراك، ت: سليمان الغصن، كنوز أشبيليا، ط: الأولى.

١٣٧ ـ **رسالة حول الصعود إلى القمر**، ابن عثيمين، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٥، جمع: فهد السليمان، دار الثريا، ط: الثانية.

١٣٨ ـ **الرسالة الصفدية**، ابن تيمية، ت: سيد الجليمي، وأيمن عارف، دار أضواء السلف، ط: الأولى.

١٣٩ ـ **الرسالة العرشية**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلدر ٦، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١٤٠ ـ **رسالة في علم الباطن والظاهر**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٣، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١٤١ ـ **الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٦، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١٤٢ ـ **الروح**، ابن القيم، ت: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط: السادسة.

١٤٣ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، ابن قدامة، ت: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، ط: الرابعة.

(ز)

١٤٤ ـ **زاد المسير في علم التفسير**، ابن الجوزي، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط: الثالثة.

١٤٥ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ابن القيم، شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: الخامسة والعشرون.

١٤٦ ـ **الزهد**، ابن المبارك، ت: أحمد فريد، دار المعراج الدولية، ط: الأولى.

١٤٧ ـ **الزهد**، أحمد بن حنبل، ت: محمد السعيد بسيوني، دار الكتاب العربي، ط: الثانية.

١٤٨ ـ **الزهد**، هناد بن السري، ت: عبد الرحمٰن الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط: الأولى.

(س)

١٤٩ ـ **السلسلة الضعيفة**، الألباني، مكتبة المعارف، ط: الأولى للطبعة الجديدة.

١٥٠ ـ **السنة: ابن أبي عاصم**، الألباني، المكتب الإسلامي، ط: الثالثة.

١٥١ ـ **السنة**، عبد الله بن أحمد، ت: محمد القحطاني، رمادي لنشر، ط: الثانية.
١٥٢ ـ **سنن ابن ماجه**، ت: بشار عواد معروف، دار الجيل، ط: الأولى.
١٥٣ ـ **سنن أبي داود**، دار ابن حزم، ط: الأولى.
١٥٤ ـ **سنن الدارمي**، ت: مصطفى البغا، دار القلم، ط: الأولى.
١٥٥ ـ **سنن سعيد بن منصور**، ت: سعد الحميد، دار الصميعي، ط: الثانية.
١٥٦ ـ **السنن الكبرى: البيهقي**، ت: دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، ١٣٤٤هـ.
١٥٧ ـ **سنن النسائي**، ت: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، ط: الأولى.
١٥٨ ـ **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط، وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط: الثامنة.

(ش)

١٥٩ ـ **شأن الدعاء**، الخطابي، ت: أحمد الدقاق، دار الثقافة العربية، ط: الثالثة.
١٦٠ ـ **شذ العَرف في فن الصرف**، أحمد الحملاوي، ت: أحمد شتيوي، دار الغد الجديد، ط: الأولى.
١٦١ ـ **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، الأشموني، تصوير دار الفكر.
١٦٢ ـ **شرح الأصبهانية**، ابن تيمية، ت: محمد السعوي، دار المنهاج، ط: الأولى.
١٦٣ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**، اللالكائي، ت: أحمد الغامدي، دار طيبة، ط: السابعة.
١٦٤ ـ **شرح البردة البوصيرية**، الشرح المتوسط، ابن مقلاش الوهراني، ت: محمد مرزاق، دار ابن حزم، ط: الأولى.
١٦٥ ـ **شرح التسهيل**، ابن مالك، ت: عبد الرحمٰن السيد، ومحمد المختون، دار هجر، ط: الأولى.
١٦٦ ـ **شرح التصريح على التوضيح**، خالد الأزهري، ت: جماعة من العلماء، تصوير دار الفكر.
١٦٧ ـ **شرح حديث النزول**، ابن تيمية، ت: محمد الخميس، دار العاصمة، ط: الثانية.
١٦٨ ـ **شرح شافية ابن الحاجب**، رضي الدين الاستراباذي، ت: محمد نور الحسن وصاحبيه، تصوير دار الكتب العلمية، ١٣٩٥هـ.

١٦٩ ـ **شرح صحيح مسلم «المنهاج»**، النووي، ت: خليل مأمون، دار المؤيد، ط: الرابعة.
١٧٠ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، ابن أبي العز، ت: عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.
١٧١ ـ **شرح العمدة**، ابن تيمية، ت: سعود العطيشان وصالح الحسن، مكتبة العبيكان، ط: الأولى.
١٧٢ ـ **الشرح الكبير على المقنع**، أبو الفرج ابن قدامة، ت: عبد الله التركي، وزارة الشؤون الإسلامية في السعودية، ١٤١٩هـ.
١٧٣ ـ **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، محمد الزحيلي، ونزيه حماد، جامعة أم القرى، ط: الثالثة.
١٧٤ ـ **شرح مختصر الروضة**، الطوفي، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الرابعة.
١٧٥ ـ **شرح المفصل**، ابن يعيش، إدارة الطبعة المنيرية، بإشراف مشيخة الأزهر.
١٧٦ ـ **الشريعة**، الآجري، ت: محمد الحسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.
١٧٧ ـ **الشعر والشعراء**، ابن قتيبة، ت: أحمد شاكر، دار المعارف، ط: الثانية.
١٧٨ ـ **شفاء العليل**، ابن القيم، ت: السيد محمد النعساني، دار الفكر، ١٤٠٩هـ.

(ص)

١٧٩ ـ **صبح الأعشى**، القلقشندي، ت: محمد عبد رب الرسول، المطبعة الأميرية، ١٣٣٨هـ.
١٨٠ ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، الجوهري، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط: ١٤١٢هـ.
١٨١ ـ **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة.
١٨٢ ـ **صحيح ابن خزيمة**، ت: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط: الثانية.
١٨٣ ـ **صحيح البخاري**، عناية: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط: الأولى.
١٨٤ ـ **صحيح مسلم**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الصميعي، ط: الأولى.
١٨٥ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ابن القيم، ت: علي الدخيل الله، دار العاصمة، ط: الثالثة.

(ض)

١٨٦ ـ **الضياء الشارق في رد شبهات المازق المارق**، سليمان بن سحمان، مطبعة المنار، ط: الأولى.

(ط)

١٨٧ ـ **طبقات الأطباء والحكماء**، ابن جلجل، ت: فؤاد سيد، المعهد الفرنسي بالقاهرة، ١٩٥٥م.

١٨٨ ـ **طبقات الحنابلة**، أبو الحسين بن أبي يعلى، ت: عبد الرحمٰن العثيمين، دارة الملك عبد العزيز، ط: الأولى.

١٨٩ ـ **الطبقات الكبير**، ابن سعد، ت: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، ط: الأولى.

١٩٠ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، ابن القيم، محمد الإصلاحي، دار علالم الفوائد، ط: الأولى.

(ع)

١٩١ ـ **العبودية**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٠، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١٩٢ ـ **عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات**، زكريا القزويني، مؤسسة الأعلمي، ط: الأولى.

١٩٣ ـ **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين**، ت: إسماعيل غازي مرحبا، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

١٩٤ ـ **العرش: الذهبي**، ت: محمد بن خليفة التميمي، أضواء السلف، ط: الأولى.

١٩٥ ـ **العرش**، محمد بن عثمان بن أبي شيبة، ت محمد بن خليفة التميمي، مكتبة الرشد، ط: الأولى.

١٩٦ ـ **العظمة**، أبو الشيخ، ت: رضاء الله المباركفوري، دار العاصمة، ط: الأولى.

١٩٧ ـ **عقيدة السلف أصحاب**، الصابوني، ت: بدر البدر، مكتبة الغرباء الأثرية، ط: الثانية.

١٩٨ ـ **العقيدة الطحاوية**، أبو جعفر الطحاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، ١٤٠٤هـ.

١٩٩ ـ **العقيدة الواسطية**، ابن تيمية، ضمن شرحها «توضيح مقاصد الواسطية»، عبد الرحمٰن البراك، ت: عبد الرحمٰن السديس، دار التدمرية، ط: الثانية.

٢٠٠ ـ **العلل**، ابن أبي حاتم، ت: جماعة من الباحثين بإشراف سعد الحميد، وخالد الدريس، ط: الأولى.

٢٠١ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، ابن الجوزي، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٢٠٢ ـ **العلل الواردة في الحديث النبوي**، الدارقطني، ت: محفوظ الرحمٰن زين الله، دار طيبة، ط: الأولى.

٢٠٣ ـ **العلو للعلي الغفار**، الذهبي، ت: عبد الله البراك، دار الوطن، ط: الأولى.

٢٠٤ ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ابن أبي أصيبعة، ت: نزار رضا، دار مكتبة الحياة.

(غ)

٢٠٥ ـ **غريب الحديث**، أبو عبيد القاسم بن سلام، ت: حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية بمصر، ١٤١٣هـ.

٢٠٦ ـ **غريب الحديث**، الخطابي، ت: عبد الكريم العزباوي، جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.

(ف)

٢٠٧ ـ **الفائق في غريب الحديث**، الزمخشري، ت: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط: ١٤١٤هـ.

٢٠٨ ـ **الفتاوى والدروس في المسجد الحرام**، عبد الله بن حميد، ت: إبراهيم الحمدان، دار المنهاج، ط: الأولى.

٢٠٩ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ابن حجر، ت: ابن باز، المطبعة السلفية، ط: الأولى.

٢١٠ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ابن رجب، ت: محمود شعبان وجماعة، مكتبة الغرباء الأثرية، ط: الأولى.

٢١١ ـ **فتح القدير**، الشوكاني، ت: سيد إبراهيم، دار زمزم، ط: الأولى.

٢١٢ ـ **الفتوى الحموية الكبرى**، ابن تيمية، حمد التويجري، دار الصميعي، ط: الأولى.

٢١٣ ـ **الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية**، محمد بن علان، دار إحياء التراث.

٢١٤ ـ **الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١١، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢١٥ ـ **الفرقان بين الحق والباطل**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٣، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢١٦ ـ **الفروق**، القرافي، ت: عمر القيام، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.

٢١٧ ـ **الفصل للوصل المدرج في النقل**، الخطيب البغدادي، ت: عبد السميع الأنيس، دار ابن الجوزي.

٢١٨ ـ **فضل الصلاة على النبي**، إسماعيل بن إسحاق القاضي، ت: الألباني، المكتب الإسلامي، ط: الثالثة.

٢١٩ ـ **الفهرست**، النديم، ت: رضا تجدد.

٢٢٠ ـ **الفوائد**، ابن القيم، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٢٢١ ـ **الفوائد المجموعة**، الشوكاني: ت: عبد الرحمٰن المعلمي، مطبعة السُّنَّة المحمدية.

(ق)

٢٢٢ ـ **قاعدة في توحد الملة وتعدد الشرائع**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٩، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٢٣ ـ **القاعدة المراكشية**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٥، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٢٤ ـ **القاموس المحيط**، الفيروزآبادي، ت: مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، دار الرسالة، ط: الثالثة.

٢٢٥ ـ **القدر**، الفريابي: عبد الله المنصور، دار أضواء السلف، ط: الأولى.

٢٢٦ ـ **القواعد**، ابن اللحام البعلي، ت: عائض الشهراني، وناصر الغامدي، مكتبة الرشد، ط: الأولى.

٢٢٧ ـ **القواعد الكلية**، ابن تيمية، ت: محيسن المحيسن، مكتبة التوبة، ط: الأولى.

(ك)

٢٢٨ ـ **الكافية الشافية**، ابن القيم، ت: محمد العريفي وجماعة، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٢٢٩ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**، ابن عدي: ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٢٣٠ ـ **الكتاب**، سيبويه، ت: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

٢٣١ ـ **الكشاف عن حقائق التزيل**، الزمخشري، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى.

٢٣٢ ـ **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، العجلوني، ت: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، ط: السادسة.

٢٣٣ ـ **كشف الشبهات**، محمد بن عبد الوهاب، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، ط: الأولى.

٢٣٤ ـ **الكليات**، أبو البقاء الكفوي، ت: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط: الثانية.

٢٣٥ ـ **الكيلانية**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٢، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

(ل)

٢٣٦ ـ **اللباب في علوم الكتاب**، ابن عادل الحنبلي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٢٣٧ ـ **لسان العرب**، ابن منظور: دار صادر، ط: الأولى.

٢٣٨ ـ **لسان الميزان**، ابن حجر، ت: محمد المرعشلي، وجماعة، دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى.

٢٣٩ ـ **اللمع في العربية**، ابن جني، ت: حامد المؤمن، مطبعة العاني، ط: الأولى.

(م)

٢٤٠ ـ **مجالس ثعلب**، أحمد بن يحيى ثعلب: ت: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط: الثانية.

٢٤١ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الهيثمي، ت: عبد الله الدرويش، دار الفكر، ١٤١٤هـ.

٢٤٢ ـ **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، لعلماء نجد، مطبعة المنار، ط: الأولى.

٢٤٣ ـ **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، ت: عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه محمد، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٤٤ ـ **المحرر في الحديث**، ابن عبد الهادي، ت: عبد المحسن التركي، ط: الأولى.

٢٤٥ ـ **المحرر**، المجد ابن تيمية، عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.

٢٤٦ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية، ت: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٢٤٧ ـ **مختصر الرد على الأخنائي**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٢٧، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٤٨ ـ **مختصر المعتمد في أصول الدين**، أبو يعلى ابن الفراء، ت: محمد السفياني، أطروحة ماجستير، جامعة أم القرى.

٢٤٩ ـ **المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التوحيد، ضمن «الجامع للبحوث والرسائل»**، عبد الرزاق العباد، دار كنوز أشبيليا، ط: الأولى.

٢٥٠ ـ **المخصص**، ابن سِيْدَه، ت: جماعة من العلماء، المطبعة الأميرية، عام ١٣٢١هـ.

٢٥١ ـ **مدارج السالكين**، ابن القيم، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط: الأولى.

٢٥٢ ـ **المدخل إلى السنن الكبرى**، البيهقي، ت: محمد ضياء الرحمٰن الأعظمي، أضواء السلف، ط: الثانية.

٢٥٣ ـ **مراتب الإرادة**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٨، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٥٤ ـ **المراسيل**، ابن أبي حاتم، ت: شكر الله بن نعمة الله، مؤسسة الرسالة، ط: الثانية.

٢٥٥ ـ **المستدرك على الصحيحين**، الحاكم، ت: جماعة من العلماء، دار المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن، تصوير دار الفكر، ١٣٩٨هـ.

٢٥٦ ـ **المستقصى في أمثال العرب**، الزمخشري، بإشراف محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف، الهند، ط: الأولى.

٢٥٧ ـ **مسند ابن الجعد**، جمع أبي القاسم البغوي، ت: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر، ط: الأولى.

٢٥٨ ـ **مسند أبي داود الطيالسي**، ت: محمد التركي، دار هجر، ط: الأولى.

٢٥٩ ـ **مسند أبي يعلى المَوصلي**، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون، ط: الأولى.

٢٦٠ ـ **مسند الإمام أحمد**، ت: شعيب الأرناؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.

٢٦١ ـ **مسند الشاميين**، الطبراني، ت: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، ط: الثانية.

٢٦٢ ـ **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، القاضي عياض، المكتبة العتيقة.

٢٦٣ ـ **المصنف**، أبو بكر ابن أبي شيبة، ت: محمد عوامة، شركة دار القبلة، الأولى.

٢٦٤ ـ **المصنف**، عبد الرزاق الصنعاني، ت: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط: الثانية.

٢٦٥ ـ **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، ابن حجر، ت: سعد الشثري وجماعة، دار العاصمة، ط: الأولى.

٢٦٦ ـ **معارج الوصول**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ١٩، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٦٧ ـ **معاني القرآن**، الفراء، ت: أحمد يوسف، ومحمد النجار، عالم الكتب، ط: الثانية.

٢٦٨ ـ **المعجم الأوسط**، الطبراني، طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، ط: الأولى.

٢٦٩ ـ **معجم الصوفية**، ممدوح الزوبي، دار الجيل، ط: الأولى.

٢٧٠ ـ **المعجم الكبير**، الطبراني، ت: حمدي السلفي، دار إحياء التراث الإسلامي، ط: الثانية.

٢٧١ ـ **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، تصوير دار الفكر، ط: ١٣٩٩هـ.

٢٧٢ ـ **المغني**، ابن قادامة المقدسي، ت: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، ط: الثانية.

٢٧٣ ـ **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار**، العراقي، بهامش «إحياء علوم الدين»، ت: سيد إبراهيم، دار الحديث، ط: الأولى.

٢٧٤ ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ابن هشام، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ١٤٢٧هـ.

٢٧٥ ـ **مفتاح دار السعادة**، ابن القيم، مكتبة الرياض الحديثة.

٢٧٦ ـ **مفردات ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، ت: صفوان عدنان، دار القلم، ط: الثانية.

٢٧٧ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، القرطبي، ت: محيي الدين مستو، وجماعة، دار ابن كثير، ط: الأولى.

٢٧٨ ـ **المقاصد الحسنة**، السخاوي، ت: محمد الخشت، دار الكتاب العربي، ط: الثانية.

٢٧٩ ـ **مقالات الإسلاميين**، أبو الحسن الأشعري، ت: هلموت ريتر، دار النشر: فرانز شتاينر، ط: الثالثة.

٢٨٠ ـ **المقتضب**، المبرد، ت: محمد عبد الخالق عضيمة، وزارة الأوقاف المصرية، ط: الثانية.

٢٨١ ـ **مقدمة في أصول التفسير، ضمن شرحها لمساعد الطيار**، ابن تيمية، دار ابن الجوزي، ط: الثانية.

٢٨٢ ـ **الملل والنحل**، الشهرستاني، ت: السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، ط: الأولى.

٢٨٣ ـ **المنار المنيف**، ابن القيم، ت: يحيى الثمالي، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٢٨٤ ـ **مناظرة الواسطية**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٣، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٨٥ ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ابن الجوزي، ت: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٢٨٦ ـ **منسك شيخ الإسلام ابن تيمية**، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٢٦، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٢٨٧ ـ **منهاج السُّنَّة النبوية**، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، دار الكتاب الإسلامي، ط: الأولى.

٢٨٨ ـ **منهاج القاصدين**، ابن الجوزي، ت: كامل الخراط، دار التوفيق، ط: الأولى.

٢٨٩ ـ **منهج ودرسات لآيات الأسماء والصفات**، محمد الأمين الشنقيطي، الدار السلفية، ط: الرابعة.

٢٩٠ ـ **المهذب في اختصار السنن الكبير**، الذهبي، إشراف: ياسر إبراهيم، دار الوطن، ط: الأولى.

٢٩١ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، الشاطبي، ت: عبد الله دراز، تصوير دار المعرفة.

٢٩٢ ـ **موافقة الخُبْر الخَبَر في تخريج أحاديث المختصر**، ابن حجر، ت: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، دار الرشد، ط: الثالثة.

٢٩٣ ـ **الموطأ**، مالك بن أنس، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٢٩٤ ـ **ميزان الاعتدال**، الذهبي، ت: علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة.

٢٩٥ ـ **الميزان في تفسير القرآن**، [الرافضي] محمد الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

(ن)

٢٩٦ ـ **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله**، النحاس، ت: سليمان اللاحم، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.

٢٩٧ ـ **النبوات**، ابن تيمية، ت: عبد العزيز الطويان، دار أضواء السلف، ط: الأولى.

٢٩٨ ـ **نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار**، ابن حجر، ت: حمدي السلفي، دار ابن كثير، ط: الأولى.

٢٩٩ ـ **نتائج الفكر في النحو**، السهيلي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٣٠٠ ـ **النشر في القراءات العشر**، ابن الجزري، ت: علي محمد الضباع، المكتبة التجارية الكبرى.

٣٠١ ـ **نصب الراية**، الزيلعي، ت: إدارة المجلس العلمي، تصوير مكتبة الرياض الحديثة، ط: الثانية.

٣٠٢ ـ **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، البقاعي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٣٠٣ ـ **نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد**، عثمان الدارمي، منصور السماري، دار أضواء السلف، ط: الأولى.

٣٠٤ ـ **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ابن حجر، ت: ربيع بن هادي، دار الراية، ط: الثالثة.

٣٠٥ ـ **النكت والعيون**، الماوردي، ت: السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

٣٠٦ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير، ت: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى.

(هـ)

٣٠٧ ـ **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**، ابن القيم، ت: عثمان ضميرية، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

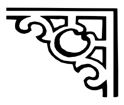
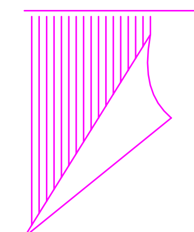
(و)

٣٠٨ ـ **الوابل الصيب**، ابن القيم، ت: عبد الرحمٰن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، ط: الأولى.

٣٠٩ ـ **الوافي بالوفيات**، الصفدي، ت: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى.

٣١٠ ـ **الوصية الكبرى**، ابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» المجلد ٣، ت: ابن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

٣١١ ـ **وفيات الأعيان**، ابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار الثقافة.

الفهرس التفصيلي

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الفهرس الإجمالي

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة